

Geopolitique des islamismes

Larroque, Anne-Clementine

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM



*Que
sais-je?*



GÉOPOLITIQUE DES ISLAMISMES

Anne-Clémentine Larroque

puf

QUE SAIS-JE ?

Géopolitique des islamismes

ANNE-CLEMENTINE LARROQUE



Introduction

Des salafistes piétistes aux Frères musulmans, des Ouïghours indépendantistes de Chine à l'État Islamique en Irak et au Levant (EIIL), en passant par les islamistes indonésiens ou encore des Philippines et jusqu'aux islamistes de France, d'Angleterre et des États-Unis, ce que recouvre aujourd'hui le mot « islamisme » est aussi complexe qu'essentiel à appréhender. D'autant que, depuis les révolutions arabes survenues au Maghreb et au Moyen Orient dès la fin de l'année 2011, la planète entière peut observer que les mouvances islamistes sont aujourd'hui les nouvelles lignes de force émergées du monde musulman* [1]. Ces mouvements islamistes ne datent néanmoins pas du Printemps arabe ; leur activisme politique est évoqué depuis les années 1970, au moment de la révolution iranienne et dans le cadre de la guerre opposant Soviétiques et Afghans. De fait, associée très largement par les médias actuels au terrorisme *djihadiste*, l'onde de choc islamiste fait parler d'elle dans le monde entier et demeure encore très méconnue.

Différent de l'islam, l'islamisme est une idéologie politico-sociale à caractère total, fondée sur une vision religieuse fondamentaliste*. Ses bases doctrinales prennent racine dans la Modernité, puis, à l'époque contemporaine, une nouvelle lecture politique de l'islam émerge : l'islamisme s'impose comme alternative politique à la vision occidentale de l'État importée par les colonisateurs.

L'islamisme en tant qu'idéologie politique est ainsi un mouvement contemporain. À partir du xix^e siècle, il a évolué parallèlement à d'autres idéologies politiques, tel le socialisme : entre réformisme et révolutions. Si les islamistes visent toujours la création d'un État islamique*, ils se répartissent entre *réformistes*, annonçant une transformation *par le bas* des structures de la société qui mène à l'État islamique, et *révolutionnaires*, souhaitant détruire la structure étatique en place et imposer l'État islamique, *par le haut*.

Les islamistes ont intégré les sphères politiques à plusieurs degrés. Ils ont une influence prégnante dans les États théocratiques. Plus récemment, ils prennent la direction d'État de manière démocratique (en Turquie ou lors des révolutions arabes en Tunisie, en Égypte, au Maroc). Cette légitimation politique marque une reconnaissance des idées islamistes dans le monde arabo-musulman, et pour la

communauté internationale, l'islamisme n'est pas toujours porteur de craintes ; en 2011, le prix Nobel de la Paix est concédé à une militante yéménite issue du mouvement islamiste *Al-Islah*. En somme, l'islamisme grandit.

L'islamisme n'est pourtant pas que politique. Il demeure polymorphe dans ses bases doctrinales comme dans ses moyens d'action ou ses formes. Le mot *islamisme* lui-même désigne ainsi plusieurs réalités : des mouvements idéologiques, des associations de prédication, des ensembles politiques, des mouvances terroristes et enfin des groupes ou individus isolés qui se rattachent aux doctrines wahhabites ou salafistes et qui peuvent se trouver en pays musulman comme en « terre mécréante ». Difficile donc, de ne pas amalgamer toutes ces réalités les unes aux autres.

Une étude précise des différentes composantes de cette notion galvaudée paraît primordiale aujourd'hui tant les erreurs sont nombreuses, et l'incompréhension de ce concept, réelle. Le préalable est de prendre en compte la pluralité des islamismes et leur inscription dans des contextes politiques et géographiques divers. C'est pourquoi, nous envisageons trois entrées pour présenter les réalités structurelles des mouvements islamistes : l'étude des origines et fondements des doctrines islamistes sunnites comme chiites (Chap. i) ne doit pas omettre l'existence des ancrages géopolitiques de chaque mouvement (Chap. ii). Enfin, l'analyse des islamismes face à la question de la conquête du pouvoir, offre un champ d'étude sur les enjeux actuels de la thématique (Chap. iii).

Notes

[1] L'astérisque à la fin d'un mot à la première occurrence de celui-ci signifie qu'il est défini dans le glossaire qui figure à la fin de l'ouvrage.

Chapitre I

Origines et fondements des doctrines islamistes

I. Distinctions lexicales et premières bases de l'islamisme

1. Précisions lexicales : islam, islamisme, islamisme radical, islam politique, fondamentalisme

A) Les islams

L'islam est la troisième religion monothéiste, révélée par le prophète Muhammad dans la première moitié du vii^e siècle après J.-C., en péninsule Arabique. Avec l'islam, est née la civilisation arabo-musulmane : elle s'est étendue territorialement pendant un siècle, autour de la Méditerranée et jusqu'en Perse formant alors le *Dâr-al-Islam**, la maison de l'Islam. L'islam diffère donc de l'Islam, le premier désigne la religion prêchée par Muhammad, le second l'ensemble des pays dominés par un pouvoir qui se réclame de la Loi musulmane : les pays d'Islam. Cette religion a été un vecteur de création culturelle et, à plus grande échelle, d'un véritable ensemble civilisationnel. Son expansion a entraîné la diffusion de la langue arabe, ainsi que des coutumes et traditions liées à l'islam.

Le mot « islam » signifie en arabe, la volonté de faire allégeance, de se soumettre aux lois de Dieu. Pour les croyants musulmans, « Allah » signifie littéralement le Dieu unique, créateur de l'univers. Muhammad, marchand-caravanier et chef de guerre du clan des Qurayshites – tribu arabe de La Mecque –, a été choisi par Allah pour recevoir la parole divine par le truchement de l'ange Gabriel. Si l'islam

se place chronologiquement après les deux autres monothéismes – le judaïsme et le christianisme –, il reconnaît leurs différents prophètes et place Muhammad comme le dernier d'entre eux. Les fondements et préceptes musulmans sont recueillis dans un livre vénéré : le Coran* (*récitation* en arabe) composé de 114 chapitres appelés sourates, elles-mêmes divisées en versets. Le texte coranique fait partie de la Loi islamique : la *charia**, c'est-à-dire « l'ensemble des règles révélées par Dieu à Muhammad, qui s'appliquent à la vie religieuse et sociale des musulmans à l'intérieur de la communauté [1] ». La charia rappelle ainsi la double identité de l'islam des origines : il régit la croyance mais aussi les règles sociales de la vie en communauté. La charia a donc une essence juridique. Cet ensemble juridique est composé du Coran, du récit des faits et gestes du Prophète (la *Sunna**), et de deux sources de droit : l'*ijma* et le *Qiyâs*.

*Sunnisme** et *chiisme** – Si l'islam est aujourd'hui en passe de devenir numériquement la première religion monothéiste au monde, il est également divisé en plusieurs branches. Les sunnites suivent la Sunna et respectent la tradition de succession du Prophète, depuis les origines. Ils constituent environ 90 % de la population musulmane mondiale. Les chiites de leur côté, évalués selon les sources entre 10 et 15 % de la communauté, se sont opposés à la succession originelle et ont choisi de suivre Alî, cousin et gendre du Prophète, au sein du parti du *Shia*. Ils ne reconnaissent pas la Sunna et considèrent que l'imam* est la source unique de l'autorité spirituelle et temporelle de l'islam, contrairement aux sunnites pour lesquels il demeure un simple chef de prière.

Les chiites se divisent en plusieurs branches parmi lesquelles : les *zaydites**, les *duodécimains** et les *ismaéliens**. En lien avec leur opposition à la succession du Prophète, les chiites donnent une place centrale à l'imam, le véritable Guide de la communauté. C'est le culte de l'imamat. Chacune des mouvances chiites est établie en fonction des modalités de succession de l'imam. Les zaydites sont les moins rigides à l'inverse des duodécimains, majoritaires, qui croient que le douzième imam (ix^e siècle) n'est pas mort. N'ayant pas de chef religieux depuis, ils ont accepté la tutelle temporelle des sunnites, ce qui leur a valu leur intégration et leur a assuré plus de succès que les deux autres courants. Cependant, l'exemple de la guerre civile syrienne actuelle montre que sunnites et chiites peuvent encore s'opposer radicalement. En outre, nous verrons que les islamismes sunnites et chiites obéissent à des modes d'action et à des doctrines très distinctes.

B) Islamisme, islamisme radical, islam politique

Islam et islamisme– Islam et islamisme diffèrent dans leur nature et par les objectifs de leurs partisans. L'islam est une religion et les islamismes sont des idéologies politiques. Les musulmans* forment la communauté des croyants appelée *Oumma islamiyya*, qui suit les règles de l'islam et de ses textes sacrés. Les islamistes adhèrent aux principes islamistes, c'est-à-dire à la mise en application des règles politiques contenues dans l'islam. Leur but est de renforcer l'*Oumma**. Le suffixe *-isme* imputé à islam, indique la revendication politique des préceptes présents dans le Coran. La doctrine politique émane donc du message religieux mais est différente de celui-ci. Pourtant, un amalgame existe entre ces deux termes ; si l'islam est avant tout une religion de loi et donc du droit, elle est aussi empreinte de l'idée de gouvernance, dès les origines. La dimension politique fait partie intégrante de l'islam. Cependant, les principes islamistes poussent le projet de construction politique plus loin : l'État islamique doit englober toute la société, ses lois, ses principes économiques, ses individus. L'islamisme présente donc un aspect totalisant, à la fois politique et social.

La mise en actes politiques appelle des moyens très variés. Pour mettre en place une structure de pouvoir *islamiste* et assurer sa prédominance sur la société musulmane, il existe trois configurations, et donc trois types d'islamismes différents. L'activisme politique d'abord, l'activisme missionnaire ensuite, et la troisième voie : l'activisme violent et terroriste, appelé également *djihâdisme*. Ces trois systèmes de pensée fondent des courants dont les moyens d'action diffèrent : action politique pour le premier, prosélytisme et prédication pour le second, violences et attentats pour le troisième. Cela correspond à trois types d'acteurs ; les mouvements islamiques politiques : *al-harakât alislamiyya al-siyassiyya*, les missions islamiques de conversion : *al-da'wa* et la lutte armée islamique : *aljihad*. Néanmoins, nous le verrons dans le chapitre ii, certains mouvements islamistes peuvent appartenir aux trois types d'islamismes. C'est le cas notamment de la nébuleuse des *Frères musulmans*.

Le point commun de ces trois courants est d'imposer une idéologie tirée de l'islam ; soit en créant un État islamique, soit en renforçant l'ordre moral de la communauté, soit en suscitant une guerre religieuse contre les Infidèles. Pour autant, si les islamismes correspondent ainsi aux interprétations idéologiques tirées de l'islam, ils ne sont pas en tant que tel, l'islam.

Islamisme radical – Le troisième type d'activisme, celui qui recourt à la

violence et la terreur, correspond à ce que l'on appelle l'islamisme radical ou djihâdisme. Celui qui revendique la prise d'armes pour défendre l'Oumma et étendre le Dâr-al-Islam. Un islamisme « jusqu'au-boutiste », dont les revendications auraient un but proprement anti-occidental, en opposition au colonialisme et à l'impérialisme (voir chap. iii).

Islam politique et Occident – Les Occidentaux d'ailleurs ont eu précisément un rôle central dans l'élaboration de ces définitions ; à la fois dans la création des terminologies qui touchent l'islamisme et ses corrélats, mais aussi dans celle de certains amalgames entre les termes. Le mot « islamisme » est un mot français, apparu au xviii^e siècle, notamment dans les écrits de Voltaire, mais qui s'est officialisé pour traduire la réalité des mouvements islamistes des années 1970. La révolution iranienne de 1979 a entraîné l'internationalisation du concept, au moment même où les Américains font naître l'expression d'« Islam politique » : par opposition à un islam apolitique qui aurait été l'apanage des États arabes entre 1945 et 1970, période reine du nationalisme arabe laïc. Pourtant, cet apolitisme est aujourd'hui discuté car les gouvernements nationalistes ont continuellement inclus le contrôle de la religion dans leurs politiques. Ainsi, l'islam serait devenu politique quand aurait eu lieu un durcissement de position des gouvernements arabes vis-à-vis des Occidentaux et spécifiquement des Américains. Pourtant, l'émergence de la pensée islamiste s'est élaborée dans un cadre occidentalisé, précisément en réaction à la mouvance colonialiste.

En outre, les mouvements islamistes sont bel et bien entrés sur la scène politique dans les années 1970 mais leur conceptualisation idéologique et intellectuelle a eu lieu dans les années 1960. Ces mouvances n'ont donc pas embrassé la « carrière politique » brutalement, elles se sont d'abord inscrites dans la construction culturelle des pays musulmans alors confrontés aux nationalismes arabes [2] et aux marques anciennes comme actuelles de la présence occidentale.

Un contexte d'éclosion des islamismes sunnites a donc existé, mais pour être fondée, la doctrine islamiste a dû s'appuyer sur une vision fondamentaliste de l'islam.

C) Le fondamentalisme sunnite

Le fondamentalisme touche toutes les grandes religions monothéistes, il évoque le retour aux fondements d'un message dont le sens aurait

été dévoyé au fil du temps. L'enjeu est la création d'une version qui interprète les textes sacrés d'une religion de façon littérale, sans prendre en compte la transformation des sociétés concernées. Dans l'islam, les fondamentalistes souhaitent revenir au message originel diffusé dans les sourates du Coran et les *hadiths** de la Sunna. Les premières formes de fondamentalisme apparaissent peu après la période prophétique. Elles ont évolué jusqu'aux *wahhabisme** et *salafisme** actuels.

Les fondamentalistes contemporains admettent l'interprétation du Coran, c'est-à-dire l'exégèse appelée *tafsir**. Ce qui différencie les mouvances islamistes actuelles demeure l'application de l'*itihad**.

2. L'école rigoriste des hanbalites : les premières formes de l'islamisme sunnite

Traditionnellement, les islamistes contemporains se réclament de l'école hanbalite, l'une des quatre écoles juridiques sunnites [3] apparues entre la mort du Prophète et le ^{xi}e siècle. Aux ^{viii}e et ^{ix}e siècles l'élaboration de la Loi islamique a donné lieu à la création de règles de droit non comprises dans les textes sacrés originels. Le but : donner une réponse aux musulmans confrontés à des situations de tous les jours, imprévues dans le Coran et la Sunna, et ainsi, créer des principes du droit musulman – *fikh** – en conformité avec les textes saints. Ces situations ont donné lieu aux différentes interprétations des docteurs en droit musulman issus des quatre écoles juridiques sunnites. Cette démarche d'interprétation constitue l'*itihad*. Tous les actes individuels, rituels ou de la vie quotidienne de la communauté, ont désormais été jugés par rapport à l'échelle de valeur créée par les maîtres de ces écoles.

Les racines anciennes des islamismes actuels reposent majoritairement sur le *hanbalisme** ; même si des mouvements contestataires comme celui des *khâridjites** ont aussi défendu des positions communes, notamment en matière de moralisme, et ce, malgré leur condamnation par les hanbalites. La doctrine hanbalite se caractérise par deux aspects : d'abord, la question de l'interprétation des règles de droit musulman construites au regard des textes sacrés puis la prise en compte du contexte d'écriture des textes saints.

Au début du ^{ix}e siècle, sous le *califat** du célèbre *Al-Mamûn*, *Ahmad*

Ibn Hanbal (780-855), docteur en droit musulman, fonde l'école hanbalite. Contrairement aux autres *oulémas**, Ibn Hanbal s'oppose à l'« islam éclairé » imposé de force par *Al-Mamûn* à l'Oumma. Ainsi, les hanbalites expriment une contestation marquée vis-à-vis du pouvoir califal. Ils ne tolèrent qu'une interprétation très codifiée reposant sur trois critères : l'interprétateur doit être un savant – un *ouléma* –, la situation interprétée ne doit en aucun cas faire partie du Coran et de la Sunna – auquel cas, aucun besoin d'interprétation –, enfin, la solution préconisée doit faire l'unanimité dans la communauté des musulmans.

Plus qu'une école juridique, le hanbalisme devient ainsi une école religieuse et celle-ci refuse toute prise en compte du contexte historique et social d'écriture du Coran et de la Sunna, aucune adaptation des textes saints n'étant envisageable. Elle conçoit uniquement une application littérale du texte coranique – appelée littéralisme –, sans aucune possibilité de l'interpréter. La mise en perspective historique du message coranique est donc absolument proscrite pour eux. L'idéologie hanbalite s'est diffusée jusqu'à nos jours grâce à la reprise par les Wahhabites et les Salafistes de certains principes de l'école.

Le hanbalisme serait donc le premier islamisme ; il a donné des réponses radicales aux demandes de la communauté en matière de morale ; il s'est opposé aux mouvements plus libéraux comme le *mutazilisme** et même aux partisans des autres écoles juridiques. Il a même cherché à restreindre des libertés pourtant garanties par le pouvoir califal. Les hanbalites se sont positionnés comme les défenseurs de valeurs morales codifiant les règles de la communauté, quitte à contredire le pouvoir politique. L'utilisation de la violence a été authentifiée par les sources de l'époque et leur mouvement fut réprimé par plusieurs califes en place – *Ibn Hanbal* a même été arrêté et flagellé pour son rigorisme et son absence de flexibilité sous le califat d'*Al-Mâmûn*. Ce mouvement est donc resté minoritaire mais combattu.

Aujourd'hui, la doctrine hanbalite influe sur les mouvements islamistes issus de plusieurs pays musulmans comme l'Irak, la Syrie ou l'Arabie saoudite – pays héritier de cette doctrine par excellence.

Le premier islamisme : le hanbalisme réactionnaire à Bagdad au Xe siècle

« En cette année 935, l'activité des hanbalites devint grande et leur influence se renforça. Ils pénétraient de force dans les demeures des chefs militaires et du petit peuple et s'ils y trouvaient du vin, ils le répandaient ; s'ils y trouvaient une chanteuse, ils la frappaient et brisaient ses instruments. Ils s'interposaient dans les opérations de vente et d'achat, s'interposaient aussi lorsque des hommes marchaient en compagnie de femmes et de jeunes garçons. Dès qu'ils les voyaient, ils leur demandaient qui était la personne qui les accompagnait, et s'ils refusaient de les renseigner, ils les frappaient et les conduisaient au Préfet de Police, témoignant de leur immoralité. Ils causèrent un grand tumulte dans Bagdad. [...]

En 935, Badr al-Karashi, Préfet de Police, [...] fit une proclamation sur les deux rives de Bagdad relative aux hanbalites [...], déclarant qu'ils ne devaient en aucun cas se réunir, même à deux, ni discuter de leur doctrine [...]. Mais il n'eut aucun succès ; leurs méfaits et leurs violences ne firent qu'augmenter [...].

Un édit du calife al-Radî fut pris à l'encontre des hanbalites où il réprouvait leurs actes [...]. "Vous attaquez les meilleurs de la Communauté ; vous accusez d'impiété et d'égarement les partisans de la famille de Muhammad ; vous invitez les musulmans à adopter dans la religion des innovations manifestes et des doctrines perverses inconnues du Coran. [...] L'émir des Croyants jure devant Dieu par un serment solennel que si vous n'abandonnez pas votre doctrine blâmable et votre méthode erronée, il vous accablera de coups, vous dispersera, vous tuera, vous disséminera, fera tomber le sabre de vos nuques, le feu sur vos demeures et vos résidences." »

Ibn Al-Athîr (historien kurde sunnite du xi-xii^e siècle), *Al-Kâmil fi al-Târikh*, éditions Tornberg, t. 8, p. 307-309).

3. Les bases de l'islamisme chiite

L'islamisme chiite diffère des islamismes sunnites à plusieurs égards.

Après leur scission au vii^e siècle avec les *Omeyyades** sunnites, les duodécimains, chiïtes majoritaires, ont été tolérés par les gouvernants sunnites. De manière générale, les chiïtes sont considérés comme les membres d'une secte sans aucune légitimité, par les partisans de la Sunna. Cela a eu deux conséquences majeures dans l'histoire de l'islamisme chiite. D'abord, toujours minoritaire dans le monde

musulman, l'islamisme chiite est resté très unifié, à la différence des islamismes sunnites. Cette caractéristique explique le fort degré de communautarisme dans la branche chiite ; lequel a été sublimé par la figure de « martyrs » dont ils se sont emparés pour eux-mêmes. Seconde conséquence, ce statut de minorité a impliqué une autonomie des chefs religieux chiites vis-à-vis du pouvoir politique sunnite. Ce qui a favorisé l'émergence d'un pouvoir temporel très actif à l'intérieur même de la communauté. Ce phénomène est souligné par la place centrale donnée à l'interprétation. Contrairement à celui des sunnites, l'islamisme chiite est fondé précisément sur la place donnée au pouvoir des intellectuels religieux. Selon leur doctrine, le Bien est issu de la force de la Connaissance et le Mal de celle de l'ignorance. La doctrine islamiste est donc fixée autour de la fonction du clergé chiite. Après six ans d'étude de la religion, les oulémas chiites sont capables d'adopter l'itjihad. Cette pratique ne s'est jamais éteinte dans la religion chiite, contrairement à la mouvance sunnite – dès le xi^e siècle, le pouvoir califal l'avait interdite afin d'éviter des troubles religieux, et ce, parallèlement à la volonté des oulémas des quatre écoles sunnites, de clore l'interprétation jugée illégitime. Les chiites ont ainsi fait perdurer l'interprétation. L'idée d'innovation (*bidâa*) a toujours fait partie de leur idéologie. Elle a même un rôle central dans la doctrine. *L'interprétation continue* a permis de renouveler la compréhension des textes sacrés, là où la doctrine sunnite s'est davantage sclérosée sur les acquis des premiers temps.

Ce dynamisme de la doctrine chiite a été favorisé par la grande autonomie acquise de ses oulémas, acteurs de l'interprétation. Cette prise d'autonomie s'est élaborée sans contrevenir à la réglementation politique des califats sunnites. Le but des oulémas est de devenir *mujtahid**, *mollah** ou même, *ayatollah**. La hiérarchie du clergé place les religieux à la fois comme guides spirituels mais aussi comme autorités sociales de premier plan, toujours avec l'accord tacite des sunnites. Les religieux ont adopté la position d'autorités auprès des communautés qui finançaient leurs revenus ; ils assuraient une fonction sociale grandissante qui a pu se transformer en rôle politique. La doctrine chiite constitue donc un islamisme à la fois missionnaire, par le rôle social pris par les oulémas mais également politique dans la mesure où l'activisme politique est devenu un moyen d'exister – voire de survivre – pour ces communautés minoritaires. L'islamisme et le chiisme sont étroitement imbriqués ; en effet, la pensée religieuse et la doctrine politique ont historiquement fusionné dans le mouvement chiite.

Néanmoins, islamismes sunnite et chiite gardent un point commun : leur idéologie et leur message se sont affirmés et structurés avec la

II. La naissance des doctrines islamistes : de la modernité à nos jours

La *modernité* correspond à la fois à un concept philosophique, à une réalité sociologique – rompant avec la Tradition –, mais aussi à une période historique de rupture en Europe, appelée l'Époque moderne. C'est le moment – du milieu du ^{xv}^e à la fin du ^{xviii}^e siècle – où la Raison vient s'inscrire au cœur de la nouvelle lecture du monde des Européens d'abord, puis par extension, des Occidentaux. Pourtant, la Modernité a également trouvé un écho en Orient et dans le monde méditerranéen.

S'il est commun de voir présenter la naissance des islamismes comme réaction à la Modernité, il est déterminant de rappeler que ceux-ci, sunnites comme chiite, ont incarné un souffle de Modernité au Moyen-Orient, ayant des effets sur les islamismes actuels.

1. Les mouvements islamistes aux sources de la Modernité des pays d'islam : wahhabisme (^{xviii}^e siècle) et salafisme (^{xix}^e siècle), jusqu'à nos jours

La Modernité est aujourd'hui un concept globalement européocentré ; deux courants novateurs suivant l'idéologie islamiste ont pourtant émergé entre le ^{xviii}^e et le ^{xix}^e siècle dans le monde arabo-musulman. Ces deux mouvements sont liés l'un à l'autre, certaines branches salafistes se trouvent dans la tradition du wahhabisme.

A) L'émergence du courant fondamentaliste wahhabite : l'islamisme des Anciens

Le wahhabisme demeure l'héritier légitime du hanbalisme et, comme

lui, tire son nom de son fondateur : *Mohammed Ben Abd Al-Wahhab* (1703-1792).

Un continuateur d'*Ibn Hanbal* avait déjà incarné le succès du mouvement hanbalite au xiii^e siècle : *Ibn Taymiyya* (1263-1327), juriste rendu célèbre par son extrême intransigeance et son rigorisme envers les musulmans qui ne suivaient pas sa ligne et sa profonde aversion pour les religions des Infidèles, qu'elles soient issues du Livre – juive ou chrétienne – ou d'origine païenne, avec les Mongols. Cinq siècles plus tard, *Abd al-Wahhab* rejette tout autant la présence des mécréants dans tout l'Empire ottoman, dont son Arabie natale dépend alors. Issu d'une famille de juges musulmans – *cadis* – qui suivent la doctrine hanbalite, il a pérégriné dans de nombreux pays de l'Empire avant d'écrire un ouvrage sur *l'Unité de Dieu* [4]. C'est à partir de cette œuvre autant que du combat de son fondateur que le mouvement wahhabite se développe. Mais à la différence du hanbalisme, ce mouvement n'est pas seulement doctrinal ; il a une dimension politique et pratique. En effet, pour donner un bras armé à sa doctrine, Abd al-Wahhab a conclu un pacte avec un conquérant arabe, *Muhammad Ibn Saoud*. Ce dernier favorise alors la diffusion du wahhabisme au gré de ses conquêtes, de celles de ses descendants, à partir de leur région d'origine – le *Nejd* [5]. Mais en deux siècles, le wahhabisme s'étend bien au-delà car la famille Saoud parvient en 1932 à constituer un État très puissant et très vaste : le Royaume d'Arabie saoudite. L'État saoudien a ainsi fondé ses racines sur le terreau doctrinal wahhabite.

Dans ses fondements, le wahhabisme est duel puisqu'il est à la fois une doctrine religieuse et une institution ; celle-ci garantit la tradition religieuse développée par les oulémas. Sur le plan juridique, le wahhabisme n'a pas innové : il se réfère aux principes de droit issus de l'interprétation hanbalite, tels qu'ils ont été fixés depuis le xi^e siècle. Les pratiques sociales issues de cet héritage hanbalite ont même été radicalisées. Les wahhabites ont mis en place des règles intransigeantes à l'égard des droits des femmes ou du contrôle des bonnes mœurs, par exemple. Pourtant, un paradoxe demeure : alors que, dès les origines, le wahhabisme affirme vouloir placer l'*itjihad* au cœur de sa doctrine, en réalité l'interprétation exercée reste très relative car très antirationaliste. Au xix^e siècle, le wahhabisme considéré comme courant sectaire par les musulmans, a bénéficié de sa rencontre avec le mouvement salafiste pour se populariser et se répandre dans le monde arabe mais aussi en Asie, en Afrique et bientôt en Europe.

À l'époque contemporaine, le wahhabisme originel et traditionnel a dû

faire face à de nombreuses critiques. Il partage avec l'islamisme contemporain sunnite des lignes communes, mais il se caractérise par son conservatisme alors même que les mouvances islamistes peuvent être autant réformatrices que conservatrices. À partir des années 1970, trois nouveaux mouvements issus du wahhabisme originel ont formulé des critiques à son égard [6] : les *islamo-libéraux* dénoncent l'ingérence des wahhabites traditionnels dans la sphère sociale ; les *jeunes intellectuels* hier radicaux, aujourd'hui modérés, désormais ouverts à la tolérance, rejettent la fermeture des wahhabites. Enfin, issus du wahhabisme, certains groupes salafistes ont formé un courant critique. Il a émergé à partir des années 1970, sous l'influence d'*Hassan al-Maliki* et condamne ouvertement l'absence de cohésion de la communauté musulmane dont les wahhabites seraient les responsables. La vision wahhabite, trop proche du hanbalisme, aurait fini par se refermer sur elle-même au lieu de créer des liens dans l'Oumma.

L'intégralité de ces critiques provient de la maison mère du wahhabisme, l'Arabie saoudite, à tel point qu'aujourd'hui la monarchie saoudienne est davantage salafiste que proprement wahhabite.

En raison de son ancrage national, le courant wahhabite a évolué suivant l'histoire de la monarchie du Golfe. Il a toutefois dépassé les frontières saoudiennes et formé le terreau de mouvements islamistes divergents dans leur but et leur forme à l'image des salafistes qui, tout en se réclamant aujourd'hui de la doctrine wahhabite, affichent des différences.

B) La salafiyya : émergence du mouvement salafiste

Bien que les salafistes se réclament des penseurs hanbalites et wahhabites, leur mouvement n'est pas né en Arabie saoudite et ne doit pas être confondu avec le wahhabisme. En effet, le salafisme a pris forme dans un ensemble géographique disparate (Égypte, Syrie, Irak et Inde), à partir du xviii^e siècle. Il n'éclôt véritablement qu'au xix^e siècle, un siècle après la naissance du wahhabisme.

De l'arabe *salaf*, ancêtre, la *salafiyya* prône un retour aux valeurs des *pieux ancêtres*, c'est-à-dire aux principes des fondateurs de l'Islam, depuis le vii^e siècle. Il s'agit du Prophète mais aussi de ses quatre premiers successeurs : les califes *Rashidun*, « les bien guidés » qui ont régné tour à tour, au vii^e siècle, sur le Dâr-al-Islam naissant : Abou

Bakr, Omar, Othman et Ali. Pour les salafistes, la Sunna et le Coran doivent être compris et lus sans faire appel à la raison individuelle mais uniquement par la mise en application et l'imitation des gestes et paroles du Prophète. C'est pourquoi de tous les islamistes, les salafistes sont ceux qui ont la lecture la plus littérale des textes sacrés.

D'abord née d'une réflexion très moderne, la doctrine salafiste a mué vers un fondamentalisme puritain, se confondant avec le wahhabisme saoudien. Mais les salafistes obéissent à des logiques historiques différentes de celles des wahhabites. En effet, trois âges distincts ont marqué l'évolution doctrinale de la salafiyya : du xix^e siècle aux années 1990.

Au départ, contrairement aux wahhabites, les penseurs salafistes n'ont pas basé leur doctrine sur la pensée hanbalite. Ils sont partisans d'une pratique de l'interprétation ouverte à l'ensemble des quatre écoles juridiques sunnites : ils s'appuient sur la rigueur juridique de l'école hanbalite mais non sur son radicalisme. Aussi, au xix^e siècle, deux grands penseurs et fondateurs du mouvement ont impulsé la création du mouvement réformiste salafiste : *Jamal al-Din* dit *al-Afghani* (1838-1897) et *Muhammad Abduh* (1849-1905) [7]. Il s'agit du premier âge du salafisme. Cette première vague ne s'autoproclame pas salafiste mais réformiste, car l'identification d'un courant salafiste s'élaborera seulement au xx^e siècle. Leur objectif est de préparer le monde musulman au questionnement posé au monde entier par l'Occident, en pleine industrialisation. L'arrivée des Occidentaux dans l'Empire ottoman notamment, a imposé naturellement à l'Oumma une introspection sur ses structures et ses valeurs. Sur son identité, sa culture, ses fondements spirituels et intellectuels. Le mouvement réformiste incarne une révolution dans l'idéologie islamiste : il marque *le réveil de l'esprit de l'islam*, à l'échelle sociale et politique. Les fondateurs du salafisme ont estimé que la société musulmane devait se réformer et imposer un retour aux valeurs des « pieux ancêtres » car, selon eux, la société ottomane est en train de péricliter à la fois spirituellement et intellectuellement. Le salafisme est donc, au départ, un compromis entre un retour aux valeurs *des pères fondateurs de l'Islam* et l'intégration des nouveautés apportées par l'Occident. Par exemple, l'ouverture aux progrès technologiques ou l'intégration du système constitutionnel, étaient tout à fait compatibles avec la vision du monde des salafistes du premier âge. L'Occident ne représentait pas une menace mais plutôt un modèle dont il fallait se servir pour réformer le monde musulman.

Seulement, suite à l'effondrement de l'Empire ottoman dans les années 1920, les Occidentaux ont cherché à investir ce nouvel espace. Les

salafistes ont alors intégré à leur doctrine une volonté de résistance au modernisme et se sont rattachés davantage aux mouvements fondamentalistes wahhabites de l'Arabie centrale. Cela correspond à la seconde vague du salafisme articulée autour de la figure centrale d'*Hassan Al-Banna* (1906-1949), fondateur égyptien de la confrérie des Frères musulmans. Pour lui, la présence occidentale en Égypte génère des pratiques contraires aux valeurs de l'islam. Il est partisan d'un salafisme nouveau.

Les salafistes de cette deuxième vague ont intégré la culture religieuse *soufie** dans leur pensée, un courant mystique de l'islam que les wahhabites, en revanche, rejettent. Autre rupture avec le wahhabisme, les salafistes comme les Frères musulmans n'intègrent pas le rôle de l'autorité politique de la même manière dans leur doctrine. Les wahhabites relient historiquement le pouvoir politique des monarques saoudiens à la pensée islamiste. Pour les Frères musulmans, cet automatisme n'est pas envisageable.

Salafisme et wahhabisme saoudien peuvent, néanmoins, être concordants à partir des années 1950. Les Frères musulmans, persécutés en Égypte et en Syrie, sont alors accueillis en Arabie saoudite et chargés de diffuser les valeurs islamistes aux jeunes dans les écoles et universités.

Les Frères assurent donc la moralisation de la société en préparant la communauté dès son plus jeune âge ; c'est un islamisme basé sur la prédication et qui commence *par le bas*. Ainsi, islamisme politique et islamisme de prédication se rencontrent et se complètent. Leur rapprochement est néanmoins à nuancer car les Frères musulmans, salafistes réformistes, ne sont pas inféodés à la famille politique saoudienne. L'arrivée des Américains en Arabie saoudite les pousse rapidement vers l'Irak. Un nouveau courant émerge et radicalise les thèses du salafisme de deuxième génération. Le jeu politique a donc un impact direct sur le mariage idéologique des wahhabites et des Frères musulmans salafistes du deuxième âge. À partir des années 1980, wahhabites et Frères musulmans ne sont plus considérés comme alliés. Partisans de l'islam politique, les Frères s'opposent aux pratiques saoudiennes.

Cependant, le salafisme ne se cantonne pas à la version donnée par les Frères musulmans.

Le troisième âge salafiste est nourri par les thèses de l'intellectuel saoudien, *Sayyid Qoth* (1906-1966). Son émergence est précipitée par la survenue de la révolution chiite iranienne. À partir de 1979, le

salafisme se réfère sur les thèses wahhabites les plus puritaines.

Apparues dans les années 1950, les idées de Sayyid Qotb ont fortement marqué les groupes islamistes jusqu'aux membres djihâdistes d'*Al-Qaida*. Avec elles, l'intransigeance salafiste émerge : les soufis sont considérés comme hérétiques car ils se livrent au culte des saints ; les chrétiens et les juifs – les « gens du Livre » toujours respectés dans la tradition musulmane – sont traités de mécréants, c'est-à-dire d'incroyants. Cependant, au-delà de cette vision, le discours de Qotb va plus loin : il prône un islamisme radical qui défend le *djihâd** en terre mécréante mais aussi en territoire musulman quand celui-ci est menacé par des idées contraires à la *Loi islamique*, c'est-à-dire d'influence occidentale. Il oppose « vrais musulmans » et « apostats ». Il impose à tout bon musulman le devoir de *takfir**, c'est-à-dire de dénoncer toute personne *non musulmane*. En acceptant des compromis avec les Américains, les souverains saoudiens font partie des apostats. Concrètement, les salafistes sont prêts à envisager le djihâd où qu'il soit et ne conçoivent pas de se référer à une autorité politique qui n'admette pas ce principe, le concept d'autorité nationale étant une importation occidentale.

Ce troisième âge salafiste est partagé entre un repli sur les thèses wahhabites et une radicalisation selon les principes qotbistes. Cependant, le rapprochement entre salafistes et wahhabites n'a duré qu'un temps. Au début des années 1990, des rivalités entre oulémas saoudiens génèrent des divisions et la naissance d'un mouvement saoudien nouveau et réformiste : *al-Sahwa al-Islamiyya* (le Réveil islamique) : il se démarque du wahhabisme traditionnel. Ce mouvement, né dans les années 1980, influencé par les Frères musulmans, prend en compte l'idée nationale et se tourne vers un islamisme plus politique. Ses membres adhèrent à une pensée réformiste de tolérance à l'égard des chiites. Le wahhabisme est une doctrine inadaptée à cette vision. Si le mariage entre wahhabisme et salafisme a bien été consommé, leurs liens sont distendus aujourd'hui.

Ces trois âges du salafisme expliquent la complexité de cette forme d'islamisme. Se référer aux « ancêtres » s'interprète différemment selon les contextes politiques régionaux et internationaux. Cette multiplicité permet de comprendre la diversité des courants salafistes aujourd'hui.

On ne peut donc évoquer un salafisme, mais *des* salafismes. Bernard Rougier les a classés en trois catégories [8]. Depuis le début des années 1990, les salafistes défendent des positions très différentes sur les moyens à utiliser pour imposer leur doctrine. Ces trois approches

varient selon le degré d'activisme imposé au sein de l'Oumma et à l'égard des non-musulmans.

- Le *salafisme originel, littéraliste et missionnaire* n'admet de ses partisans ni la participation au pouvoir politique, ni leur utilisation des médias modernes. Ce mouvement prône une transmission directe du message coranique à l'ensemble des musulmans, sans aucun truchement extérieur.
- Le *salafisme réformiste* est représenté par le courant de la *Sahwa*. Contrairement aux salafistes littéralistes, ses partisans dépassent la fonction de missionnaires des premiers. Ils ont vocation à diffuser au plus grand nombre leur vision de l'Islam et leur vision politique du monde. Ils condamnent l'influence des Occidentaux sur les dirigeants du Moyen-Orient, car elle déstabilise l'ensemble de l'Oumma. Le pouvoir temporel doit suivre les préceptes du religieux et non l'inverse. Les réformistes sont les salafistes majoritaires et ils pratiquent un *itjihad* encadré par l'utilisation de la Raison.
- Enfin, le *salafisme djihâdiste* est lui-même divisé en plusieurs mouvements. De manière générale, il prône le devoir de *djihâd* pour tous les musulmans. C'est le cœur de la doctrine. Il existe des *djihâdistes* locaux comme en Palestine qui n'ont pas vocation à imposer un califat mondial, et des *djihâdistes* internationaux, dont les membres d'Al-Qaïda font partie. Ces derniers luttent pour l'imposition de la religion musulmane partout dans le monde.

Ainsi, les islamistes, qu'ils soient plus marqués par le wahhabisme saoudien, la pensée des Frères musulmans ou les idées salafistes actuelles, s'inscrivent dans une mouvance déterminée : soit comme partisans d'un islamisme politique, soit en incarnant la fonction prédicatrice des missionnaires, soit enfin, en s'inscrivant dans l'islamisme radical des *djihâdistes*.

2. Finalités et moyens d'action des islamistes

Tous les islamistes n'emploient pas les mêmes moyens d'action mais ils ont des buts convergents.

La finalité principale de leurs mouvements demeure l'islamisation en

profondeur des sociétés musulmanes et la nécessité d'assurer l'unité de l'Oumma. La recherche et la création d'un califat mondial, comme les médias actuels le diffusent, ne sont affirmées que par les groupes djihâdistes radicaux et ne correspondent pas à une réalité partagée par tous les islamistes.

Pour les islamistes favorables à l'instauration d'un ordre politique qui coordonne une islamisation *par le haut*, l'instauration d'un État islamique, *dawla islamiyya*, devient une finalité principale. C'est l'application de la « souveraineté divine », et la charia en devient l'un des fondements.

La charia se situe ainsi à la frontière entre finalité et moyen pour les islamistes ; elle demeure en même temps, une possibilité d'étendre l'islamisme dans les sociétés concernées. La charia en tant que « Loi divine », permet de satisfaire les demandes et besoins des musulmans, elle ordonnance la société et la régle avec des normes d'origine divine. Cependant, l'interprétation de la charia est très différente selon les mouvances islamistes. Si les islamistes souhaitent tous une restauration de l'ordre normatif musulman, l'interprétation des juristes donne nécessairement une orientation particulière à chaque gouvernement. La charia peut être appliquée soit *a minima* comme simple « voie » à respecter en fonction des lois, soit comme norme suprême à appliquer avec l'ensemble du fikh. Ainsi, en Iran, au Yémen ou en Syrie, la mise en pratique de la charia diffère et ne prend pas en compte les mêmes principes selon leurs interprétations. Les champs d'application de celle-ci peuvent comprendre : le statut familial, le droit pénal, le droit économique et la sphère du politique.

L'application de la charia

L'application de la charia signifie que le droit musulman est utilisé au sein des institutions d'un État qui peut être une monarchie (Arabie saoudite) comme une République islamique (Mauritanie, Pakistan, Iran, Afghanistan). Elle peut être exclusive : le droit musulman demeure alors la seule source de droit (Iran, Arabie saoudite, Yémen, Soudan, Nigeria, Somalie, Mauritanie), ou utilisée partiellement : en droit de la famille ou droit pénal, en complément d'autres sources du droit (États du Golfe, Syrie, Irak, Maroc, Pakistan, etc.), ou encore seulement dans certaines juridictions d'un État fédéral (Indonésie, Inde).

Selon les théoriciens islamistes, la charia implique l'existence de deux structures : l'*Amir* et la *Shura*. En effet, les institutions politiques d'un régime islamiste doivent se doter d'un dirigeant politique et religieux – l'Amir – appelé *khalifa* ou *murshid* selon les mouvements [9]. L'Amir peut être élu par un conseil consultatif : la *Shura*, la seconde structure. Ce comité est en charge de conseiller et d'aider l'Amir qui se situe au-dessus de lui. La *Shura* peut se composer des oulémas, des intellectuels islamistes et même des membres de l'Oumma si le principe de démocratie et de suffrage universel est permis dans l'État concerné.

Chez les islamistes partisans d'une action politique, l'appui des partis politiques islamistes, *al-hizb* (le parti), est fondamental : ils s'organisent comme des partis politiques occidentaux : AKP en Turquie, les Frères musulmans en Tunisie, en Égypte ou au Maroc. Il existe aussi des associations militantes qui investissent la société sans passer par la représentation politique : c'est le cas des Frères musulmans avant les révolutions arabes, et encore aujourd'hui du *Jamaat-i Islami* au Pakistan ou du *Tabligh* indien.

Le moyen principal d'assurer l'unification et l'unité de la communauté musulmane consiste en l'application de la *da'wa*, la mission de prédication, afin notamment de propager les principes des textes sacrés (le Coran et la Sunna) par une lecture littérale et fondamentaliste de ceux-ci. La prédication s'opère en général en même temps que l'alphabétisation des sociétés arabes et a lieu dans les écoles religieuses (*madrakas**) du monde entier. Cette mission ne doit en aucun cas s'accomplir grâce à des moyens modernes comme Internet ou la télévision. La chaîne de télévision qatarie *Al-Jazira*, créée dans un État majoritairement défenseur du wahhabisme, représente par exemple une « innovation blâmable » pour les salafistes alors que, pour les Occidentaux, elle représenterait la voix des islamistes.

Enfin, le moyen ultime pour les islamistes les plus radicaux de sauvegarder l'unité de l'Oumma ou de lutter contre les forces mécréantes : le djihâd, « le combat sacré ». Le Coran évoque deux types de djihâd au croyant : *le grand djihâd*, un combat personnel sur soi pour devenir meilleur et *le petit djihâd ou djihâd par l'épée*.

« Djihâd » tire son étymologie de la racine trinitaire « jhd », effort en arabe. Effort sur soi – « toute la vie est djihâd » selon le Prophète – et effort de l'Oumma pour défendre son territoire ou pour ouvrir l'Islam à de nouveaux territoires. Le petit djihâd est donc défensif ou offensif. Le djihâd devient défensif s'il existe une menace sur l'Oumma, tout musulman doit y participer. Le djihâd offensif est utilisé dans le cadre de la conquête du Dâr-al-Islam.

Exemples de versets de sourates évoquant grand et petit Djihâd

***Djihâd a-nafs*, le grand djihad**

Sourate 29, Al-Ankabut (l'Araignée)

« 6. Quiconque lutte pour la Cause d'Allah ne lutte en réalité que pour lui-même. »

« 69. Ceux qui combattent (*Jahadu*) pour Notre Cause, Nous les guiderons assurément sur Nos sentiers, car Allah est avec ceux qui s'appliquent à accomplir des oeuvres salutaires. »

***Djihad a-sghîr*, le petit djihad : le combat de légitime défense**

Sourate 2, Al-Baqarah (La vache)

« 190. Combattez dans le sentier d'Allah ceux qui vous combattent, et ne transgressez pas. Certes. Allah n'aime pas les transgresseurs !

191. Et tuez-les, où que vous les rencontriez ; et chassez-les d'où ils vous ont chassés : l'association est plus grave que le meurtre. Mais ne les combattez pas près de la Mosquée sacrée avant qu'ils ne vous y aient combattus. S'ils vous y combattent, tuez-les donc. Telle est la rétribution des mécréants. »

Le Noble Coran et la traduction en langue française de ses sens, trad. Muhammad Hamidullah et Michel Letourmy, révisée par Mouhammed Ahmed LO, Mohammed ashShanqîti et Fodé Soriba Camara, Édition Complexe du roi Fahd pour l'impression du noble Coran, 2005.

Les islamistes djihâdistes sont sunnites, ils établissent la guerre sainte contre les régimes impies à l'intérieur du Dâr-al-Islam ou à l'extérieur quand ils considèrent que le territoire est occupé par une puissance non musulmane menaçante (Palestine, Cachemire, Afghanistan par exemple). Le djihâd est donc le mode opératoire principal des djihâdistes afin de conquérir ou reconquérir le pouvoir. C'est la manifestation de la défense armée de l'Oumma.

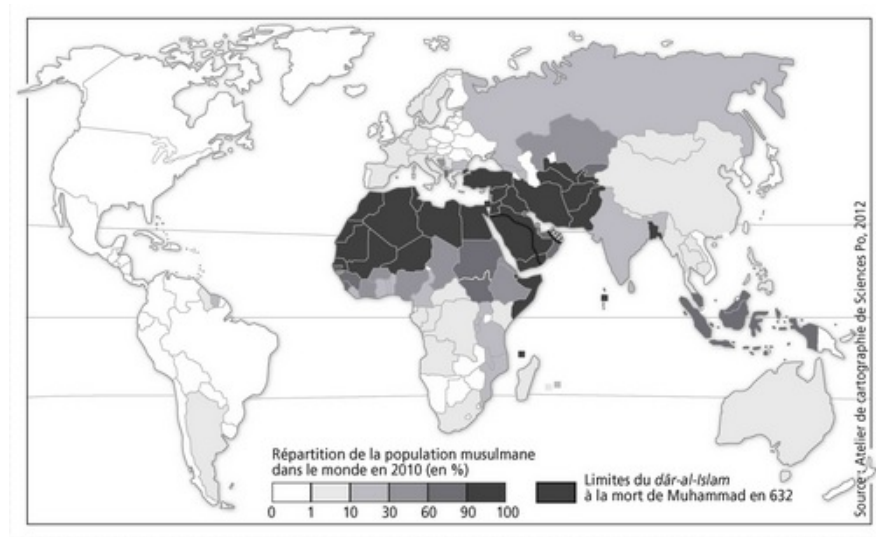
Les thèses anciennes d'Ibn Tamiyya adjointes à celles de Sayyid Qotb, forment le terreau idéologique des djihâdistes. Le djihâd dépend clairement de la présence occidentale dans le monde musulman ; au

début de la conquête coloniale au xix^e siècle, un djihâd de résistance a lieu en Algérie, au Soudan et en Libye. Mais il peut également concerner d'autres acteurs du monde islamique, il engendre donc la *fitna**. L'actuelle lutte de l'État Islamique en Irak et au Levant (EIIL) contre les forces chiites irakiennes et syriennes en donne un exemple concret.

3. La pensée chiite : l'islamisme des oulémas

Comme évoquée dans la première partie du chapitre, l'absence de fragmentation de l'islamisme chiite marque sa différence avec les islamismes sunnites. La persistance de l'*ijtihad* a permis au chiisme de ne jamais se refermer sur lui-même. Aux xvii^e et xviii^e siècles, une controverse a opposé, deux écoles de pensée chiite : l'école *usuli* et celle des *akhbarites*. La première, issue du chiisme duodécimain, a remporté la bataille contre les partisans de l'école akhbari. Les akhbarites œuvrent contre l'*ijtihad*. Ils prônent une réduction drastique de la place des oulémas afin de limiter une hiérarchisation trop importante de la communauté musulmane, entre oulémas et laïcs. En ce sens, ils se rapprochent des fondamentalistes hanbalites sunnites. Les usulites ont finalement eu gain de cause, protégeant ainsi le clergé chiite des oulémas et leur activité d'interprétation. Cette caractéristique a permis aux chiites de rester unifiés et de s'appuyer sur les oulémas qui assurent encore de nos jours, l'autorité politique, intellectuelle, morale et sociale de la communauté des musulmans chiites. L'activisme révolutionnaire et chiite de l'ayatollah Khomeiny – l'homme qui a instauré la théocratie* chiite en 1979 en renversant le *Shah* d'Iran soutenu par les Américains – se réclame de l'école usulite. Ce courant est national puisque ancré en Iran mais il montre une dominante présente au sein de tous les mouvements islamistes chiites : la capacité des ayatollahs, des oulémas et des mollahs d'encadrer les croyants, en autonomie vis-à-vis de la sphère étatique, tout en continuant de faire progresser les connaissances en matière de normes religieuses. Néanmoins, l'ancrage national des islamistes chiites est beaucoup plus marqué que chez les sunnites. La conjoncture politique et géopolitique des territoires – très peu nombreux – sur lesquels ils se sont investis, a entraîné un communautarisme chiite prégnant.

Les cadres théoriques et idéologiques de la pensée islamiste sont anciens, multiples et en évolution. Aussi, la suite de notre propos doit se concentrer sur l'ancrage territorial et géopolitique des islamismes. Il demeure une clé de lecture essentielle pour comprendre, aujourd'hui,



Carte 1. – Les musulmans dans le monde

Notes

[1] Dominique Sourdel et Janine Sourdel-Thomine, *Vocabulaire de l'islam*, Puf, « Que sais-je ? », p. 110.

[2] Nationalismes égyptien, irakien, algérien, libyen, syrien et yéménite.

[3] Écoles hanafite, malékite, chaféite et hanbalite.

[4] Le *ki-tāb al-tawhīd*.

[5] Au centre de l'Arabie saoudite actuelle.

[6] Stéphane Lacroix, « Les nouveaux intellectuels religieux saoudiens : le Wahhabisme en question », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 123, juillet 2008.

[7] Rachid Rida (1865-1935) est aussi une figure du réformisme à connaître, il a oeuvré en Syrie et en Égypte.

[8] Bernard Rougier, *Qu'est-ce que le salafisme ?*, Paris, Puf, 2008, p. 15-1.

[9] Olivier Roy, *L'Échec de l'islam politique*, Paris, Seuil, 1992, p. 62-63.

Chapitre II

Ancrage géopolitique des islamismes

Trois échelles géographiques permettent de comprendre l'évolution des dynamiques territoriales des islamismes : l'échelle nationale, régionale – monde musulman ou non musulman – et mondiale. Investis différemment au sein des systèmes politiques, les islamismes et la nature de leur évolution ne peuvent être compris sans l'analyse de leur lien au contexte politique et historique des États ou régions au sein desquels ils sont intégrés géographiquement. Pour autant, les différents mouvements islamistes n'ont pas émergé indépendamment les uns des autres et leur imbrication est clé pour saisir leur rôle dans l'organisation géopolitique du monde contemporain. Pour comprendre l'identité des groupes actuels, l'histoire et le marquage territorial de plusieurs nébuleuses islamistes internationalisées doivent être analysés : d'abord, ceux du système idéologique des Frères musulmans, ensuite des groupes salafistes, puis du mouvement de prédication du Tabligh, enfin du chiisme révolutionnaire.

I. Les Frères musulmans, de l'action sociale au pouvoir politique : l'émergence d'une idéologie islamiste totale

Le chapitre i a tenté de présenter les racines idéologiques et doctrinales des mouvements islamistes sunnites. La fragmentation de ces différents mouvements prouve à quel point cet ensemble n'est pas composite. Néanmoins, une mouvance est parvenue à tirer profit du jeu politique entre États musulmans et a pu diffuser propager sa pensée par-delà les frontières, jusqu'à la formation de structures internationalisées. Il s'agit de la nébuleuse des Frères musulmans. Ce

courant sunnite à l'influence transversale et internationale, est devenu à la fois une organisation structurée par un réseau international et l'incarnation d'une nouvelle idéologie islamiste à côté du wahhabisme et du salafisme.

1. Les conditions d'existence de la « matrice de l'islamisme moderne [1] »

La confrérie des Frères musulmans (FM), en arabe *Al-Ikhwan al-muslimîn*, est devenue mondialement connue à l'issue des Printemps arabes tunisien et égyptien ; son existence est pourtant bien antérieure. Entre l'association locale de bienfaisance créée par *Al-Banna* et l'idéologie totalisante décrite aujourd'hui, la Confrérie a connu de très grandes transformations. Les amalgames et les erreurs commis à son égard sont aujourd'hui quotidiens. La difficulté de saisir la réalité de cette organisation islamiste explique en partie ces confusions.

Les FM représentent l'une des composantes intellectuelles majeures des islamismes contemporains. Dans le chapitre i, trois types d'islamismes ont été identifiés : politique, missionnaire et violent. L'organisation actuelle des FM s'incarne au travers de ces trois formes. Le message des FM touche l'individu, la famille, la société et le gouvernement. Leur idéologie se dote d'un objectif global : restaurer le califat dans le monde musulman et ce, à long terme, à l'échelle de la planète. Les FM utilisent le mode opératoire des salafistes et recourent aux mêmes bases idéologiques, mais leur projet est politique dès le départ, et surtout, s'inscrit sur un terme long. Du point de vue strictement idéologique, ils font partie du *salafisme réformiste*. À l'instar des salafistes du deuxième âge et des wahhabites, ils accordent la primauté aux premières sources de l'islam et militent pour une interprétation continue de ces sources. Ils se détachent des soufis dont ils respectent la spiritualité, mais les condamnent car ils n'agissent pas pour l'Oumma. Ensuite, ils défendent le djihâd mais précisent son cadre d'application. Aussi, leur indulgence à l'égard des ailes violentes djihâdistes varie selon les cas, les États et les périodes. Enfin, ils ont pour but d'englober l'ensemble des courants idéologiques de l'islam sunnite, ce qui justifie leur volonté d'internationalisation. Ils mettent en place progressivement un réseau d'acteurs aux liens plus ou moins souples dont les structures restent plus ou moins fidèles au message originel de la Confrérie. Ainsi, la polymorphie du mouvement des FM explique sa nature de nébuleuse et non de simple mouvement islamiste.

Nés en Égypte dans un contexte de transformation géopolitique, ils existent depuis mars 1928. Leur fondateur, *Hassan Al-Banna* – un instituteur du nord-est du pays –, a entrepris de réformer la place de l'islam par une rénovation idéologique d'ampleur et par la mise en place d'un projet politique. Ces objectifs sont la conséquence de deux processus en cours. D'abord, en Égypte, la présence coloniale des Britanniques depuis les années 1870 est à son apogée. Le modèle occidental bouleverse le fonctionnement de la société musulmane égyptienne. Ensuite, à l'échelle régionale, la suppression du califat ottoman par Mustafa Kémal en 1924, brise la dernière chaîne historique et politique qui unifiait le monde arabo-musulman depuis le xiii^e siècle. La sécularisation de la Turquie marque une rupture au sein de l'Oumma. Ainsi, qu'elles soient occidentales ou internes, des menaces pèsent sur le monde arabo-musulman des années 1920. La remise en question du modèle de gouvernance et de fonctionnement des structures de l'islam bat son plein. S'opposant aux partis laïcs et indépendantistes, palliant aussi la faiblesse des institutions politiques et religieuses de l'Égypte, les Frères diffusent une idéologie à la fois religieuse, morale, sociale et politique dans le pays. Celle-ci est consacrée par la promesse de création d'un État gouverné par la charia.

2. Frères musulmans et pouvoirs politiques : la création d'un échiquier géopolitique complexe au sein du Dâr-al-Islam

L'histoire des FM reste continuellement accordée à celle des pouvoirs politiques égyptiens. Alliance, instrumentalisation ou dissolution de la Confrérie : ces trois réponses politiques du pouvoir égyptien permettent de comprendre les trois grandes périodes de développement complexe du mouvement au sein du Dâr-al-Islam et l'évolution de l'implantation des FM en dehors de l'Égypte.

A) 1928 à 1952, de la fondation à l'assassinat d'Al-Banna : l'âge d'or de la Confrérie et l'expansion des FM

Les FM diffusent à leurs nouveaux partisans les valeurs d'un islam réunifié et moralisé. Le mouvement des FM est totalisant. Il s'adresse

aux masses et encourage leur intégration à la société moderne, sans se liguer non plus contre la monarchie en place du roi Farouk. À l'époque, la monarchie utilise la Confrérie pour contrecarrer les mouvements laïcs indépendantistes. En effet, l'indépendance de l'Égypte est prononcée en 1922, mais les Britanniques restent présents dans de nombreux domaines stratégiques. Les FM incarnent une troisième force sans prendre part au pouvoir politique.

Égyptiens d'en bas et d'en haut sont ainsi rassemblés autour des prêches des FM. Ils recrutent dans leur association sur le modèle des partis politiques des membres de plus en plus nombreux. Leurs méthodes sont pacifistes et leur prosélytisme diffuse les valeurs sociales de l'islam : égalité, charité, partage. Hassan Al-Banna entretient des relations apaisées avec la monarchie qui signe enfin l'indépendance totale – Canal de Suez excepté – avec les Britanniques en 1936. Le *cheikh** Al-Banna est devenu le premier Guide Suprême de la Confrérie, un chef choisi et reconnu par l'ensemble des membres du groupe. Cependant, malgré son prosélytisme pacifique, celui-ci revalorise le concept de djihâd.

Dès cette époque, certains groupes des FM se tournent vers la Palestine, au nord-est des frontières égyptiennes : elle est encore sous autorité britannique selon le mandat onusien de 1920, et les FM s'inquiètent de la création de l'État juif. Dans ce contexte de tensions avec l'ennemi jugé sioniste et sous la pression de la présence occidentale, la revalorisation du djihâd prend un sens nouveau et les FM créent leurs premières branches armées. L'une en Égypte, nommée *l'Organisme secret*, l'autre en Palestine, créée et organisée par *Ezzedine al-Qassam* (1882-1935). Syrien et diplômé de l'université Al-Azhar du Caire, il est partisan d'un djihâd au Liban, État sous mandat français. Il s'engage dans la Confrérie et décide de représenter les FM en Palestine et de combattre les Britanniques. Il finit par être arrêté et exécuté en 1935 en Transjordanie. Il devient le martyr des FM pour les Palestiniens mais sera aussi la future figure tutélaire du *Mouvement de résistance islamique*, le Hamas, créé en 1987 sur le même territoire.

Après cela, le fils d'Al-Banna, *Saïd Ramadan*, crée une branche armée arabe en Palestine en 1945. Son but : lutter contre les sionistes et perpétrer le djihâd au moment de la création de l'État d'Israël en 1948. Les FM de Palestine sont reconnus dès 1945, mais pour asseoir leur action, ils s'implantent dans la région : en Irak avec *la Fraternité musulmane*, au Liban, où ils fondent la *Jamaa Islamiyya* et en Jordanie *l'Association des FM de Jordanie*, dès 1942. Ce mouvement donne naissance en 1953 à une nouvelle organisation issue d'une scission avec les FM. Elle est devenue une nébuleuse islamiste non violente

dotée d'un parti politique puissant : l'organisation *Al-Tahrir*. Elle exporte son modèle en Asie centrale dans les régimes sous autorité soviétique et bientôt dans le monde entier. Enfin, les FM s'implantent au Nord-Yémen malgré un pouvoir central de confession chiite.

Toutefois, si la Palestine demeure le lieu d'implantation privilégié des FM, la première antichambre de leur mouvement se trouve historiquement en Syrie ; Ibn Tamiyya, et surtout les premiers dirigeants de la lutte armée en Palestine à partir des années 1930, en sont originaires. Les FM sont présents à Alep depuis 1947, faisant face au parti *Baas** – laïc, socialiste et panarabe – dont la famille *alaouite** des Assad prend le contrôle. Ils mènent le même projet qu'en Égypte mais sont confrontés à la pluralité des communautés : les musulmans sunnites et leur discours n'y sont pas majoritaires. Enfin, à la frontière sud de l'Égypte, les FM investissent les mosquées soudanaises et les milieux intellectuels à partir de 1944.

En Égypte, la fin de cette première période est marquée par un passage à la violence. Bien que cette évolution soit significative au sein de l'*Organisme secret*, l'ensemble des FM ne suit pas la même voie ; certains restent modérés. Cependant, l'activisme de cette branche nuit à la réputation de la Confrérie. Elle est interdite par le Premier ministre en 1948 : en conséquence, les plus radicaux des FM font assassiner ce dernier, contre l'avis du Guide Suprême. Les FM entrent ainsi dans une ère nouvelle en Égypte, ils se divisent en plusieurs groupes. Leur fondateur, Hassan Al-Banna, pourtant modéré, en paie le prix fort : il est assassiné le 12 février 1949, sur ordre du roi Farouk. Il devient lui aussi, un martyr pour la Confrérie, et sa mort entraîne une lutte de succession entre pacifistes et partisans de l'*Organisme secret*. Le groupe des FM devient un mouvement illégal au moment où la république s'apprête à remplacer la monarchie.

B) 1950 à 1981 : les FM, référence idéologique du monde arabo-musulman et bête noire de la République égyptienne

Cette période est charnière dans l'histoire du monde arabo-musulman, il s'agit d'une véritable ère de changements politique, démographique et religieux. Trois modèles politico-religieux émergent et s'opposent : un modèle théocratique en Arabie saoudite et en Iran (à partir de 1979), un modèle laïc en Turquie et en Tunisie ; le modèle est à la fois laïc, panarabe, nationaliste et socialiste, en Égypte, en Syrie et en Irak. Néanmoins, en trois décennies, les FM deviennent la référence idéologique et organisationnelle du monde arabo-musulman.

La mort d'Al-Banna marque une rupture dans le mouvement de la Confrérie. Après la dissolution de celle-ci en 1954 par Nasser, les FM sont persécutés par le nouveau pouvoir républicain. Le nassérisme se caractérise par un *panarabisme** puissant et une adhésion aux idées socialistes, en soutien de l'URSS. Nasser veut unifier toutes les couches sociales de la société égyptienne, s'appropriant alors le rôle des FM sous la monarchie. Sous l'effet de la propagande antifrères du régime, le peuple égyptien rejette en bloc la Confrérie jugée néfaste et dangereuse. Elle vit alors un repli sur elle-même. L'action politique lui est fermée mais il lui reste deux moyens d'existence : un retour aux fondements idéologiques et une radicalisation passant par l'activisme violent pour certains sous-groupes. Dans ce contexte des années 1950 et 1960, les thèses de Sayyid Qotb deviennent centrales pour la Confrérie. Dans un premier temps, le cheikh Qotb appuie la Révolution nassérienne jusqu'en 1954 ; il fait le lien entre le gouvernement et la Confrérie. Mais, farouche anti-occidental, il s'oppose violemment aux accords passés entre Nasser et les Britanniques en 1954. Il échoue dans sa tentative d'attentat contre Nasser et est finalement incarcéré. Le repli salafiste des FM est par ailleurs influencé par la diffusion des thèses *qotbistes*, en opposition au nationalisme laïc de Nasser. Les publications de Qotb marquent un tournant dans la pensée frériste. La « théorie de la violence » s'impose et isole très fortement leur mouvance pendant toute la période nassérienne. De nombreuses arrestations sont faites, des mesures sécuritaires sont prises et l'activité politique des FM tombe au point mort. En même temps, la détention de Qotb et la fermeté de Nasser à leur égard, rendent très populaire le Frère Qotb, principal leader idéologique du mouvement auprès des mouvements islamistes du reste du monde arabe. Ses écrits sont interprétés différemment selon les mouvances. Il place au centre de sa pensée le devoir de takfir, dans le but de purifier l'Oumma. Trois interprétations principales de son discours sont retenues. Pour les islamistes les plus radicaux, les infidèles sont partout et seule une poignée de bons musulmans demeure ; pour les islamistes apolitiques, le peuple est pieux, toute la responsabilité repose sur les hommes politiques impies ; enfin, pour les plus ouverts, l'impiété demeure une simple image chargée de guider mieux les fidèles, sans condamnation ciblée. Le discours de Qotb ne parvient pas pour autant à séduire les populations, trop fidèles au projet nassérien et trop révoltées par les attentats perpétrés en Égypte par la branche armée du mouvement. Ainsi, en 1966, la condamnation à mort de Qotb a un fort impact dans les milieux radicaux qui le sacrent martyr, alors que la population rejette un peu plus la Confrérie.

Pourchassés, les FM fuient vers les pays voisins – Liban, Jordanie et pays du Golfe. L'Arabie saoudite demeure la terre d'accueil principale des idées de Qotb à partir des années 1950. En échange de leur formation et de leurs savoirs, les FM diffusent leurs idées à partir de l'université de Médine, où ils enseignent et prêchent à partir de 1961. Les oulémas wahhabites saoudiens les laissent faire et s'allient aux FM. Ils leur permettent de s'enrichir grâce aux revenus pétroliers. Selon Gilles Kepel, l'alliance des deux mouvances consacre la naissance du « pétro-islam ». Leur projet impose l'application de la charia dans tous les domaines de la société. Les revenus pétroliers des FM ont servi à financer la propagation des idées wahhabo-salafistes dans le monde arabe et à soutenir la Confrérie, y compris en Égypte. Ils renforcent leurs positions notamment au Maghreb, où les islamistes ne sont pas encore puissants, mais où des mouvements naissent sous l'influence de la Confrérie. En Algérie, l'*Association des Oulémas algériens* créée en 1931, est directement la fille des FM égyptiens. Elle a participé à la guerre d'indépendance, qualifiant ses partisans de combattants du djihâd : les premiers *moujahidines**. Le Front de libération nationale (FLN) est investi d'un discours religieux conservateur dès les années 1970. Sa portée islamiste n'existera qu'à partir des années 1980. En Tunisie et au Maroc, anciens protectorats français, la laïcité de Bourguiba et le contrôle de l'autorité religieuse par le roi Mohammed V et son fils Hassan II – « le Commandeur des croyants » du Maroc – permettent à ces dirigeants d'endiguer la montée des mouvements islamistes d'influence égyptienne jusqu'aux années 1970. Les FM ne sont pas plus appréciés des dirigeants irakien et syrien qui les oppriment. Ils gagnent du terrain au Soudan en fondant le *Front du pacte islamique*, où la Confrérie devient officielle. En Libye, les FM avancent malgré le combat que leur livre le général Kadhafi, à partir de 1969. Enfin, ils s'investissent dans des groupes de résistance en Palestine au sein du *Fatah*, bras armé de l'*Organisation de libération de la Palestine* (OLP) [2] de Yasser Arafat et en Jordanie, au sein du *Parti de libération islamique*, militant pour la restauration du califat.

En 1970, Nasser meurt et le nassérisme égyptien avec lui. L'accès au pouvoir de son vice-président, Anouar El-Sadate [3], marque un nouveau départ dans les rapports entre la classe dirigeante et les FM. Le nationalisme se perd, l'islamisme se développe. Sadate et les FM sont farouchement opposés au communisme et le nouveau président a besoin d'appuis proches des couches populaires, pour contrer l'opposition des partis de gauche nassériste et marxiste ; les FM sont donc réhabilités en Égypte. Ils concluent avec le nouveau « président croyant », un accord leur permettant à nouveau de prêcher et d'exister en tant que Confrérie officielle. Nombre d'entre eux rentrent des pays

du Golfe, enrichis. Ils forment une nouvelle « bourgeoisie pieuse » qui investit dans les secteurs privés et continue de financer les activités du groupe et de sa diffusion. Ils développent leur action auprès des jeunes et des bourgeois pieux principalement. Cependant, ils s'isolent du pouvoir politique et ne s'impliquent pas dans le jeu électoral. Leur soutien à la politique de Sadate n'est, dans tous les cas, que de courte durée. Ils rejettent son rapprochement avec les Américains et avec Israël. Leur pensée est relayée dans un magazine très diffusé en Égypte, *Al-Da'wa*, et leur idéologie se répand dans tout le monde arabo-musulman, jusqu'en 1981.

Ces années témoignent d'un très fort dynamisme de la production intellectuelle des FM ; ils sont lus et suivis dans le monde entier. De plus, la décennie 1970 est marquée par l'émergence de groupes islamistes nouveaux et radicaux issus des FM :

- les groupes étudiants salafistes à partir de 1973 appelés les *gama'at islamiyya*, « associations islamiques [4] », elles se répandent dans les universités et défendent la pratique d'un « islam pur » ;
- la *Société des musulmans* (surnommée le *Takfir* [5]) voit le jour en 1977 et applique les thèses de Qotb avec radicalisme.

Cette tendance s'exporte dans le monde arabomusulman où la montée des islamismes radicaux est en train de s'amorcer.

Face à cette réalité, Sadate met fin à l'hégémonie des FM en multipliant les arrestations et les lynchages. La Confrérie est dissoute une troisième fois. À nouveau, une bataille sans merci se livre entre pouvoir égyptien et les Frères. Ces derniers ont finalement raison du Raïs : les accords de paix de Camp David signés entre Sadate et Israël, décident l'aile radicale à fomenter son assassinat en 1981. Depuis la guerre du Kippour et le premier choc pétrolier, les islamistes se positionnent plus radicalement contre l'Occident profitant du vide créé par l'échec du panarabisme. Les FM deviennent leur chef de file. À côté d'eux, mais porteuse des mêmes lignes idéologiques, l'Arabie saoudite étend l'influence wahhabite dans le monde entier. Elle profite de la déroute du nationalisme arabe pour favoriser un militantisme actif. L'influence saoudienne mêlée à la progression des FM se ressent au Maghreb où les FM politisent leurs structures. En Algérie, le FLN donne des gages aux islamistes ; au Maroc, l'islamisme se développe sous l'œil des oulémas du roi qui autorisent la création d'un parti frériste : le mouvement *Justice et Bienfaisance*. Enfin, en Tunisie, l'*Association islamique* est coordonnée par les FM. Pour lui donner une

dimension politique, le parti du *Mouvement de la tendance islamique* (MTI) est créé en 1981 par Rachid Ghannouchi, figure de proue de l'islamisme tunisien. Ce parti, en apparence modéré, se donne pour but de concilier démocratie et islam. Il deviendra, en 1988, le parti *Ennahda* ou Al-Nahda – *Mouvement pour la Renaissance* – structure tunisienne de la Confrérie, au pouvoir entre 2011 et 2013.

Dans deux autres pays, les FM parviennent à une alliance avec les régimes en place : en Jordanie, ils luttent avec les dirigeants hachémites contre les partis de gauche jusqu'au milieu des années 1980, au Soudan, le *Front national islamique* investit les institutions, s'arroge le contrôle du système bancaire islamique et des domaines stratégiques de l'économie. En dehors du monde arabe mais au Moyen-Orient, la Turquie laïque vit une évolution : en 1970, un parti islamiste, le *Refah Partisi*, est formé sur le modèle des FM.

En Syrie et en Irak, après des années d'affrontements, le parti Baas – au pouvoir dans ces deux États –, démantèle les partis et forces des FM, en les marginalisant complètement.

Les FM sont donc devenus la référence idéologique des islamismes. Ils se substituent aussi au vide idéologique laissé par la déroute du panarabisme. Leur pensée n'est pas unique car certains mouvements fréristes installés dans les États du Golfe, orientent leur lecture des hadiths vers une interprétation salafiste. Ils incarnent néanmoins une nouvelle pensée tout en se dotant de structures politiques. Un défi nouveau est mené par la Confrérie lors des deux décennies suivantes : se doter d'une représentativité politique cohérente pour diffuser leurs idées.

C) 1981-2001 : de la représentativité politique du mouvement des FM aux dissensions internes

Dans les années 1980, du projet doctrinal des FM, deux objectifs restent : instaurer la charia comme source de législation au sein des États musulmans et islamiser les institutions politiques et culturelles des États musulmans.

Dès 1983, sous le nouveau régime du président Hosni Moubarak, les FM égyptiens ont la volonté d'obtenir une visibilité politique : ils participent aux élections comme indépendants ou comme représentants d'autres partis. Ils se rapprochent d'ailleurs du parti libéral du *Wafd* et obtiennent des sièges au Parlement. Certains Frères tentent d'infiltrer les institutions gouvernementales, mais le régime est

laïc, il fait obstacle à la plupart de leurs manœuvres politiques, sans pour autant leur interdire l'accès à certains syndicats puissants : ils prennent les leviers de commande d'une bonne partie des organisations professionnelles intellectuelles (médecins, avocats...). Par ailleurs, l'organisation souhaite continuer l'islamisation de la société et l'établissement de la charia tout en reconnaissant la démocratie, l'égalité de traitement à l'égard des Coptes, et l'amélioration du statut des femmes. Les FM s'efforcent d'être présents sur le terrain, en aidant les classes défavorisées autant sur le plan social que financier, fournissant aux personnes nécessiteuses des médicaments ou des prêts d'argent. Hosni Moubarak n'a pas réhabilité la Confrérie mais il lui reconnaît le statut d'organisation religieuse. En revanche, il refuse sa participation directe à la vie politique, trop conscient du danger représenté par les FM. À partir de 1992, la phase de normalisation s'achève. Le Raïs ne procède pas à une répression aussi forte que ses prédécesseurs, il instrumentalise les FM au gré des événements dans la région. Il utilise les FM comme outils de pacification quand la population s'ulcère contre Israël ou les États-Unis [6]. Il laisse aux FM des prérogatives caritatives importantes dans les campagnes : assistance médicale, alphabétisation, œuvres de bienfaisance. Parallèlement, la Confrérie en expansion hors d'Égypte s'est radicalisée du fait des contextes nationaux des pays où elle est implantée. Des années 1980 aux années 2000, la version internationalisée des FM est marquée par trois événements : la révolution iranienne, la radicalisation violente de certaines structures militaires et la rupture avec le wahhabisme saoudien.

L'opposition entre sunnites et chiïtes ne concerne pas les islamismes des années 1980 et 1990. Au contraire, la révolution iranienne de 1979 permettant la constitution d'une théocratie islamique chiïte a été accueillie avec ferveur par les FM. Elle a renforcé la place de l'islamisme dans la région, tant chiïte que sunnite. Elle a provoqué un élan d'espoir et de résistance aux forces étrangères qui menaçaient l'islamisation entreprise notamment par les FM. En Palestine, les germes de la révolte avaient été semés par ces derniers depuis les années 1930. Mais c'est en 1987 avec la première *Intifada** qu'elle émerge nettement. Le *Hamas* [7], devient l'organe sunnite de lutte armée contre Israël et contre le sionisme. *Ahmed Yassine*, un FM palestinien formé au Caire en prend la tête. Cette structure se compose d'un parti politique et d'une branche armée de lutte contre l'occupation des Israéliens. Avant sa création, les FM se concentraient en Cisjordanie, à Gaza et en Palestine, sur l'organisation d'œuvres caritatives. Mais les événements en Iran, le leadership trop marqué de l'OLP et la radicalisation du mouvement frériste dans la région – dans

les zones où leur existence est interdite – expliquent la création de cette branche armée des FM en Palestine.

De plus, l'invasion des Soviétiques en Afghanistan crée, à partir de 1979, une nouvelle zone de résistance des islamistes et notamment des FM, du Pakistan jusqu'en Afghanistan. Au début des années 1980, les FM pénètrent cette région où la doctrine islamiste est pourtant différente et très régionalement ancrée, suivant les préceptes de *Maududi*. Cependant, *Abdullah Azzam*, docteur en droit musulman et FM formé au Caire et en Syrie, devient le chef de file des FM au Pakistan. Il fait entrer de nombreux Frères dans la résistance antisoviétique au sein de laquelle ils luttent de la même manière qu'en Palestine contre Israël. Il se rapproche très vite d'Oussama ben Laden avec lequel il mène le djihâd afghan.

Les FM investissent donc les zones non arabes et le monde musulman semble pouvoir s'unifier grâce à un mouvement panislamiste en formation, et qui se radicalise. Les ailes radicales et violentes de la Confrérie émergent dans les années 1980 et 1990. Ce phénomène de radicalisation accentue la dissolution et l'interdiction de leurs structures en Irak, Syrie, Libye et Tunisie. En revanche, dans les pays où ils ne sont pas interdits par le pouvoir, leur politisation est remarquable. En Algérie, contenus par le pouvoir en place jusqu'au début des années 1980, les FM investissent les universités et la sphère politique avec la création du Hamas algérien [8], parti islamiste modéré, en 1990. Pendant la décennie 1990, ils sont à nouveau mis sur la touche ; la guerre civile oppose l'armée aux islamistes radicaux du *Front islamique du salut* (FIS), de son aile violente : *l'armée islamique du salut* (AIS) et du *Groupe islamique armé* (GIA). Les FM du Hamas ne sont pas impliqués dans cette lutte mais, jusqu'au début des années 2000, ceux-ci sont exclus du pouvoir.

Au Yémen, le parti islamiste *Al-Islah* fondé en 1990 par les FM, devient en dix ans le second parti du pays et s'impose dans les institutions.

Au Maroc, les FM avancent et structurent un parti puissant né de la fusion de plusieurs structures : le *Parti de la justice et du développement* (PJD), en 1998. Le respect des principes démocratiques et la promotion de la culture marocaine et musulmane ont évolué vers un conservatisme anti-occidental affiché pour ce parti qui n'a cessé de gagner des sièges au Parlement depuis sa création.

Les FM soudanais prennent aussi un pouvoir grandissant : leur leader politique Hassan Turabi profite du coup d'État militaire de 1989 pour

investir la sphère politique et devenir président du Parlement en 1995.

Seuls les FM jordaniens et leur parti le *Front islamique d'action* voient leur influence fléchir : ils représentent 30 % des sièges au Parlement en 1989 mais finissent par boycotter les élections moins de dix ans plus tard. Le roi Hussein leur a permis d'exister politiquement mais les contrôle en modifiant, en leur défaveur, le mode de scrutin des élections. La bonne relation des FM et du pouvoir hachémite se détériore. Tout comme celle des Saoudiens avec la Confrérie.

En une décennie, le lien si fort se défait. Le mariage idéologique entre islamisme et wahhabisme est remis en question, et ce, en deux temps : d'abord, à partir de 1979, lassés de la suprématie autoproclamée des princes saoudiens, des groupes affiliés aux FM cessent de soutenir la monarchie et la condamnent. De nombreux FM fuient l'Arabie saoudite vers le Pakistan ou l'Occident. Ensuite, en 1992, après la première guerre du Golfe, la critique à l'égard du régime s'intensifie, et cette fois, les princes saoudiens boutent hors de leurs frontières les FM. Leurs alliés du Golfe font de même, affaiblis par la guerre et peu enclins à contrôler les branches djihâdistes des mouvements salafistes et fréristes, alors en développement en Afghanistan.

Ces différents reflux de la Confrérie, en Égypte ou dans les pays du Golfe, ont poussé à l'autonomisation plus grande de ses structures dynamiques et intégrées nationalement. L'internationalisation a été tentée mais les résultats sont peu convaincants. Entre répression et radicalisation, les FM deviennent une structure plurielle, très politisée et dont les fondements idéologiques eux-mêmes ont évolué. Néanmoins, au regard de ces rapports troublés et alternés avec les autorités politiques, la Confrérie a opté, à partir des années 1950, pour l'investissement des territoires non musulmans : *Dâr-al-Kufr**, en Europe notamment. En s'y installant, ils les ont transformés en territoires de transit pour les populations musulmanes : *Dâr-al-Sohl**, où ils ont aménagé des structures islamiques et mené des activités de prédication.

3. L'implantation des Frères musulmans en Occident

S'implanter en terre non musulmane, occidentale, peut sembler contraire à l'idéologie des FM. Pourtant, des liens historiques unissent les musulmans à l'Occident et le champ de liberté offert par les démocraties libérales contrecarre tous les vecteurs d'exclusion subis

par les Frères : le socialisme, le dirigisme militaire ou le wahhabisme saoudien. Les FM n'aspirent pas à une conquête programmée des territoires occidentaux. Leur démarche est alors pragmatique. Elle ne deviendra que progressivement plus idéologique.

La pénétration européenne de l'organisation des FM s'est élaborée dans le cadre général des migrations des pays du Sud vers l'Europe, spécifiquement des musulmans vers les pays anciennement colonisateurs. Les FM se dirigent à partir des années 1950, vers la Grande-Bretagne, la Belgique, la France et l'Allemagne. La Suisse et l'Italie sont également touchées par le mouvement mais de manière plus sporadique au départ. Deux raisons majeures expliquent cette arrivée en Europe : fuir les répressions vécues dans le monde musulman et à partir de cette première implantation, dans les années 1960, se former dans les universités européennes. Cependant, jusqu'aux années 1980, ils ne cherchent pas à investir durablement le territoire européen, leur installation est fortuite. Les leaders se concentrent dans certaines villes stratégiques comme Aix-la-Chapelle ou Londres. Pour la plupart ils sont issus des classes moyennes cultivées et urbaines.

Si les FM ont un objectif commun – protéger l'Oumma, et défendre l'identité islamique en Europe – la création d'un groupe européen n'est pas pensée. Leur implantation connaît des ancrages nationaux divers, chaque mouvement a sa propre évolution. De plus, pour épanouir leur pratique religieuse, ils se lient fréquemment à d'autres groupes de musulmans non FM. Samir Amghar [9] a classé les FM européens en trois groupes :

- les « autonomes », ceux qui s'inspirent de l'idéologie et du mode opératoire initial de la Confrérie mais ne se reconnaissent pas en tant que FM ;
- les « dissidents » : des FM en désaccord avec les modes opératoires pratiques de la Confrérie mais non avec ses buts idéologiques ;
- les « organiques », représentants fidèles de la Confrérie, défenseurs de la pensée *frériste* et du Guide Suprême.

Les Frères « organiques », ont permis d'institutionnaliser les structures représentatives des FM en Europe, à l'échelon national comme européen, dans les années 1980. En effet, dans les années 1950 et 1960, les FM, à l'image de *Saïd Ramadan* – beau-fils d'Al-Banna et père de Tariq Ramadan – œuvrent en Allemagne, en Suisse, en

Grande-Bretagne pour l'accueil, la formation des étudiants arabes au sein d'espaces associatifs et d'unions universitaires. Ceux-ci se développent avec succès au début des années 1960 : la *Muslim Welfare House* en Grande-Bretagne, l'*Association des étudiants islamiques en France* (AEIF), l'*Union internationale des étudiants musulmans* en Belgique. De plus, l'entraide, la création et la gestion de lieux de culte sont des priorités pour les FM. Ils jouent un rôle fédérateur entre les communautés musulmanes, s'investissent dans les œuvres de bienfaisance vis-à-vis des enfants et des femmes, dans l'alphabétisation, l'aide aux réfugiés politiques. Au regard de ces projets, une installation durable en Europe prend un sens, surtout à l'heure des dissensions avec l'Arabie saoudite et des troubles politiques au Moyen-Orient.

Ainsi, les FM « organiques » décident de rendre publique et visible leur action dans les pays d'Europe. La première structure est allemande l'*Islamische Gemeinschaft in Deutschland* [10] (IGD), fondée par Saïd Ramadan en 1958 : elle a donné l'impulsion aux autres pays. Mais l'organisme le plus influent est français. L'*Union des organisations islamiques en France* (UOIF) constitue le noyau idéologique de la doctrine frériste en Europe, depuis 1983. L'Union compte plus de 250 associations et de très nombreux lieux de culte. En 1989, le travail des FM français va plus loin, l'intégration des musulmans français au territoire national est en marche : l'Union des organisations islamiques devient celle de France et non plus en France [11]. La France fait désormais partie du Dâr-al-Islam. La même année, l'ensemble des organisations européennes de la Confrérie s'unissent en une *Fédération des organisations islamiques en Europe* (FOIE). Son siège est à Londres, ville frériste par excellence, où Rached Ghannouchi, leader d'Ennahda en Tunisie, s'est exilé pendant vingt ans. Dans les années qui suivent, pour intégrer la Fédération européenne, les FM belges créent une *Ligue des musulmans de Belgique*, tout comme les Hollandais, les Suisses, les Italiens, et les Britanniques (*Muslim Association of Britain*). Si tous les pays d'Europe n'ont pas de représentation institutionnelle, 500 associations aux missions très variées – religieuses comme sociales ou politiques – émanant de la FOIE, existent. Aussi, la Fédération a favorisé la création d'institutions contrôlées par les FM en lien direct avec les États européens et destinées à représenter les musulmans du pays : le *Muslim Council of Britain* (MCB) en 1997 ou le *Conseil français du culte musulman* (CFCM), créé et soutenu par le ministre de l'Intérieur, Nicolas Sarkozy, en 2002. Enfin, à partir de la fin des années 1990, en plus de rassembler les jeunes musulmans, la FOIE impulse une revitalisation idéologique de ses principes au travers de deux institutions religieuses, encore peu influentes en Europe :

l'Institut européen des sciences humaines, pour la formation des imams et des théologiens, et le *Conseil européen de la fatwa* et de la recherche*, qui réfléchit à l'adaptation des principes islamistes en territoire européen. Il est composé de FM européens et de religieux du monde arabe.

Ainsi, l'existence d'une Fédération européenne des FM ne signifie pas que l'ensemble des structures et associations suive doctement les FM égyptiens et leur mouvement internationalisé. Les FM « autonomes » comme *Tariq Ramadan* ou « dissidents » comme *L'Union des associations musulmanes du 93* en France – structure française communautariste et politisée – n'adhèrent pas à la voie internationalisée.

Dès 1945 s'organise au Caire un centre de liaison entre les FM égyptiens et les mouvements islamistes du monde entier. Cependant, les problématiques nationales empêchent l'émergence d'un vrai réseau panislamiste unifié. Parmi les composantes du Bureau de liaison, deux comités concernent l'Occident : le comité européen et celui des États-Unis. Pour des raisons géographiques et historiques assez claires, les FM ont davantage investi le continent européen et l'Amérique du Nord n'est approchée par la nébuleuse qu'à partir des années 1960.

Dans le cadre de la guerre froide, en opposition au marxisme de l'URSS et de ses partisans dans le monde arabe, les FM partent en Amérique du Nord. Comme en Europe, ils débutent leur implantation par la mise en place de centres d'études et de formation pour les jeunes : la *Muslim Students Association* (MSA), d'abord aux États-Unis, ensuite au Canada. Comme en Europe, les Saoudiens aident les FM à la financer. Après l'invasion soviétique en Afghanistan, les Américains accueillent deux nouveaux centres créés par les FM, à Indianapolis ; la *Société islamique d'Amérique du Nord* contrôlant plus de la moitié des mosquées aux États-Unis et au Canada et le *Conseil islamique nordaméricain*, vitrine de la MSA toujours très active. Les deux groupes sont toujours partenaires aujourd'hui.

Le mouvement des FM a davantage touché le continent européen que l'Amérique du Nord, mais les États-Unis ont constitué une terre d'accueil stratégique jusqu'en 2001 pour certains prédicateurs et cadres de la Confrérie. Aujourd'hui, les Européens de confession islamique représentent environ 20 millions de personnes en Europe occidentale, ils sont à peu près six fois moins en Amérique du Nord. Dans les deux cas, leur nombre est en augmentation et les FM restent très actifs à l'égard de ces populations.

4. Le Milli Görüs : produit turc dérivé des FM et internationalisé

Le *Milli Görüs* (MG) est un mouvement islamiste turc directement inspiré des FM. Il ne fait pas partie de l'organisation internationale des FM car il a un ancrage national très marqué. Néanmoins, il repose sur les mêmes bases idéologiques : un régime politique régi par la charia, une société musulmane et des acteurs sociaux entièrement encadrés par l'islam. L'opposition avec les principes kémalistes laïcs est assumée. Aussi, les membres de ce mouvement relient ouvertement l'influence néfaste des voisins occidentaux à la dérive laïque du régime. Plusieurs partis islamistes à l'origine du MG émergent dans les années 1970, fondés sous l'impulsion de l'homme clé du système islamiste turc : Necmettin Erbakan. Il a notamment fondé le *Refah Partisi* – parti de la Prospérité – en 1983, au sein duquel il propose aux Turcs, un projet liant conservatisme religieux et développement industriel. Comme les FM, il s'adresse à « la petite bourgeoisie pieuse » mais une fois au pouvoir en 1996, la jeunesse urbaine est délaissée par son programme. Le parti *Milli Görüs Refah Partisi* a fait l'objet de trois dissolutions par le pouvoir, mais il a pu alors se servir du développement de son réseau international pour dynamiser son assise nationale en Turquie.

Le développement de l'organisation turque à l'étranger a eu lieu dans les années 1970, et concerne majoritairement le nord-ouest de l'Europe et l'Autriche, c'est-à-dire les territoires à forte minorité d'origine turque. L'Allemagne demeure la première destination de la diaspora et l'organisation choisit logiquement ce pays pour y installer son siège, à Kerpen. Le MG européen est organisé comme la FOIE des FM, avec un ancrage national coordonné à la structure européenne. En France, la *Tendance nationale union islamique en France* (TNUIF), qui contrôle bon nombre de mosquées dans l'est de la France, y est rattachée. La prédication est assurée par ses partisans tout comme les services sociaux et culturels. Les FM et les cadres du MG entretiennent des liens étroits, ils sont issus des mêmes milieux de classe moyenne bourgeoise et conservatrice. Le parti arrive au pouvoir dans les années 1990, malgré la résistance des partis laïcs qui tentent d'encadrer les mouvements religieux sunnites d'Europe en créant une structure promouvant l'islam turc sans lecture islamiste. En réaction, en Europe, le MG favorise une installation en profondeur des mosquées et des structures d'éducation islamiques, dans les années 1990. Comme les FM, au-delà des préoccupations internes à la Turquie, une implantation durable et institutionnelle est projetée en Europe.

L'organisation des FM a connu une évolution géopolitique très marquée par ses rapports avec les pouvoirs politiques égyptiens, puis avec les dirigeants des territoires que la Confrérie a convoités à l'intérieur ou à l'extérieur du Dâr-al-Islam. Les FM sont parvenus à essaimer et à développer leurs idées et leurs modes d'action en terre non arabe – la Turquie – et même en Occident. L'intégration politique récente de leur modèle prouve que leur projet politique est exportable. Les groupes de prédication salafistes qui ne sont pas FM, mais qui ont été influencés par eux, ont vu leur mouvement évoluer et s'implanter dans différents territoires du monde.

II. Les nébuleuses salafistes : entre prédication, réformisme et djihâdisme

Pour les salafistes originels, le projet politique islamiste se place en arrière-plan de leur mission. C'est à l'échelle de l'individu qu'ils doivent agir, pour *purifier sa foi*. Pour ce faire, la prédication, al-Da'wa, demeure leur principal moyen d'action. Ce sont des islamistes missionnaires. Pour autant, certains mouvements salafistes se sont constitués en partis politiques révolutionnaires. Ainsi, il convient d'analyser les conditions de développement du wahhabo-salafisme puis l'émergence de l'islamisme pakistanais.

1. Le wahhabo-salafisme et la *Ligue islamique mondiale* : mouvance internationalisée d'opportunité

La nébuleuse wahhabo-salafiste s'est structurée lors du rapprochement des princes saoudiens et des FM, dans les années 1960 et 1970. L'islamo-wahhabisme ou wahhabosalaisme marque la volonté de l'Arabie saoudite de devenir une puissance religieuse à dimension mondiale. Elle s'appuie donc sur les FM, munis d'un projet politique d'expansion et de modes d'action efficaces. Samir Amghar évoque « une hybridation entre le salafisme saoudien et la doctrine frériste, donnant naissance [au] salafisme politique [12] ». L'instrumentalisation de l'islamisme salafiste fait désormais partie de la stratégie saoudienne. La création de la *Ligue islamique mondiale*

(LIM) en 1962 en fait foi. Les Saoudiens veulent lutter contre deux forces vives : d'abord Nasser, puis, dans les années 1980, la puissance iranienne.

En effet, la monarchie saoudienne souhaite contrer le panarabisme nassérien des années 1960. Lorsque le Raïs nationalise l'université Al-Azhar du Caire – centre de formation historique des oulémas du monde entier –, les Saoudiens réagissent immédiatement et créent à La Mecque, une organisation non gouvernementale d'envergure mondiale : la LIM. Elle défend le panislamisme, encourage et finance la diffusion des idées de l'Islam wahhabite dans le monde entier : par la construction de mosquées, d'écoles coraniques, de centres culturels. Des liens étroits se mettent en place entre les représentants de la LIM et les cadres des FM, accueillis par l'Arabie saoudite après leur exil forcé. Paradoxalement, et contrairement aux FM, la LIM défend une vision totalement apolitique de l'islam, elle ne peut prendre le risque d'une contestation de l'autorité saoudienne. Pour les wahhabites, l'islam politique engendre la *fitna* et n'est pas à la hauteur des objectifs religieux et moraux du salafisme. Le retour aux textes originels et l'éducation des jeunes musulmans demeurent la clé de voûte de la mission qu'elle se fixe, tout en combattant l'innovation.

Ainsi, à partir de la fin des années 1960, les Saoudiens exportent le modèle du wahhabo-salafisme financé par les subsides de leur industrie pétrolière. En effet, l'Arabie saoudite jouit d'un incroyable prestige suite à son rôle lors de la guerre du Kippour, en 1973, d'autant plus qu'en imposant la hausse des prix du pétrole à l'Opep, elle s'assure un ascendant économique majeur dans la région et dans le monde. Ainsi, des institutions internationales patronnées par la LIM peuvent être mises en place : au Maroc, l'*Organisation de la conférence islamique* (OCI) en 1969, la *Banque islamique de développement* (BID) et le *Conseil supérieur des mosquées*, en 1975, en Arabie saoudite. Le *soft power* saoudien se diffuse à l'échelle mondiale.

La LIM et l'OCI investissent d'abord tout le Dâr-al-Islam et profitent de la « salafisation » globale de la région et du succès temporaire des *Gamat islamiyya* – associations islamiques –, pour s'implanter. Nées en 1973 en réaction au socialisme nassérien, les Gamat sont issues des milieux étudiants, elles se développent en même temps que le wahhabo-salafisme et encouragent les jeunes musulmans à un retour « à la vie islamique pure ». Elles suivent les préceptes de Sayyid Qotb et leurs structures réislamisent la vie quotidienne des Égyptiens : en milieu universitaire, dans les transports et dans la sphère privée (tenue vestimentaire islamique stricte, *niqab** pour les femmes). De même, leur développement est important dans les années 1970 et 1980, en

Tunisie, au Soudan, et au Proche-Orient. La LIM a profité du succès temporaire des Gamat pour asseoir la diffusion des idées salafistes. En Afrique de l'Ouest subsaharienne, les traditions soufies et les confréries sont peu à peu supplantées par les groupes salafistes en expansion.

Le continent asiatique est aussi touché par l'influence salafiste. En Asie centrale, la réislamisation a lieu dans les pays sous autorité soviétique à partir des années 1970 ; mais déjà, dans les années 1920 et 1930, l'Arabie saoudite accueillait les familles exilées du régime soviétique, leur donnait la nationalité et soutenait leurs prédicateurs en Asie centrale. Cinquante ans plus tard, les islamistes kirguizhs, tadjiks et ouzbeks sont formés dans les grandes universités islamiques du monde arabe et diffusent des idées rigoristes calquées sur la pensée salafiste. Ils émigrent souvent en Afghanistan et au Pakistan dans les années 1980. En Asie du Sud, particulièrement en Inde du Nord, le mouvement *Deobandi* naît en 1867 dans la madrasa du Dâr-al-Islam. Il demeure très proche du salafisme littéraliste. Hostile à la culture britannique et occidentale – comme le Tabligh –, ce mouvement puritain défend l'encadrement religieux de la vie quotidienne des adeptes par la production de fatwas, quel que soit le contexte politique, économique ou social du pays. Il intègre dans les années 1970, les préceptes wahhabites, en les diffusant par ses madrasas au Pakistan et en Afghanistan. Les *talibans** sont nés de ce mouvement et de manière générale les déobandis ont bénéficié d'un parrainage saoudien dans les deux États.

Par ailleurs, l'influence salafiste s'étend au sud-est de l'Asie, en particulier en Indonésie, elle gagne du terrain vis-à-vis des organisations associatives ou politiques islamiques présentes depuis le début du xx^e siècle. L'organisation *Muhammadiyah*, créée en 1912, prône un Islam basé sur une éducation moderne et urbaine. Elle est en concurrence avec un parti fondé en 1926 : le *Nahdlatul Ulama*, « renaissance des oulémas », plus traditionaliste et rigoriste. Ces territoires non arabes, seront progressivement arabisés par les structures et écoles salafistes sur place. La Malaisie est un des membres les plus actifs de l'OCI et de la LIM, à côté des États du Golfe. Pays islamisé depuis le Moyen Âge, la Malaisie dispose d'un parti islamique mais à partir de la fin des années 1960, les Gamat Islamiyya rencontrent un grand succès et l'islamisme se répand dans les milieux d'étudiants *via* le mouvement du *dakwah*.

Enfin, malgré la concurrence du Tabligh, la LIM profite de l'implantation des ailes européennes des FM pour créer ses propres succursales. Des antennes sont placées dans les capitales européennes

où les ambassadeurs saoudiens mettent en relation les pouvoirs publics du pays et la LIM. La structure mondiale devient la vitrine idéologique de l'islam saoudien. Ainsi, pour renforcer leur assise, les Saoudiens ouvrent de nouvelles universités à Médine et à La Mecque, au moment où les régimes égyptien, tunisien et marocain musellent leurs oulémas et restreignent l'influence des islamistes. Par ailleurs, dans le domaine économique, l'Arabie saoudite attire les investisseurs musulmans du monde entier, dans le cadre des activités de la BIM. Le système bancaire islamique se développe entre les pays du Golfe détenteurs de la rente pétrolière et les élites pieuses du monde musulman. En Malaisie par exemple, la *Bank Islam* est créée en 1983. Elle vise les Malais aisés, désireux de placer leur argent en toute sécurité sur des produits financiers *halal**.

Dans les années 1980 et 1990, l'Arabie saoudite déploie son arsenal idéologique face à un nouvel ennemi : l'Iran. Déjà, depuis 1969, les Américains ont mis en concurrence ces deux États sunnite et chiite, par la « doctrine Nixon ». Dans l'ordre, l'Arabie saoudite et l'Iran sont les deux plus grands producteurs de pétrole au monde. Les Américains s'appuient désormais sur ces « deux piliers jumeaux », créant un pivot d'influence qui leur est favorable. À partir de 1979, les Iraniens souhaitent s'imposer dans la région, convaincus de la pérennité de la Révolution chiite et du déclin du wahhabisme saoudien. Ils ne sont pas défavorables aux nouveaux mouvements salafistes contestataires vis-à-vis de l'influence saoudienne. L'année de la Révolution chiite, un épisode clé a lieu en Arabie saoudite. Les *Gens du Hadith* [13], un groupe salafiste littéraliste, ont assiégé la Grande Mosquée de La Mecque pendant deux semaines. Ils revendiquent une opposition au système corrompu de la famille saoudienne et condamnent ouvertement les oulémas wahhabites, toujours soumis à celle-ci. En outre, l'Arabie saoudite est critiquée par une majorité des partisans FM et doit absolument réaffirmer son leadership, en leur montrant son soutien à l'Afghanistan, envahi par les Soviétiques en 1979. Les Saoudiens *via* la LIM, l'OCI et la BIM, financent pendant la décennie suivante une partie du djihâd en Afghanistan aux côtés des États-Unis. Ainsi, pourtant apolitique, le wahhabosalafisme s'adapte à deux formes de politisation indirecte de son mouvement ; l'une par son alliance avec l'islamisme politique des FM et l'autre par son soutien aux djihâdistes afghans. L'union idéologique de l'islamisme politique et du wahhabisme, porte déjà en elle les germes d'une scission. Le mouvement du Réveil islamique (la Sahwa) donne le signal du changement. Plus politique et moins conservateur, il symbolise à la fois l'alliance des salafistes réformistes aux wahhabites mais consacre aussi leur rupture. Celle-ci devient effective au lendemain de la

première guerre du Golfe, en 1991. Les mouvements salafistes réformistes rejettent l'allégeance saoudienne à l'égard des Américains. Les effets en Europe sont immédiats. Les FM se détachent de la tutelle saoudienne. Pour continuer ses missions en Europe, la LIM n'utilise ni la représentation institutionnelle – à l'instar des FM –, ni la prédication – comme le Tabligh. Sa stratégie repose sur le financement des formations et des études des jeunes Européens musulmans en Arabie saoudite. Elle insiste donc sur son apolitisme pour faire accepter aux gouvernements son action plus isolée, en retrait des champs d'action des autres islamistes. C'est le cas en Europe mais aussi dans les autres pays musulmans concernés par les attentats terroristes des années 1990. En France, trente centres salafistes sont créés mais la LIM n'a pas de représentant au CFCM. La Belgique et la Suisse sont les deux principaux centres d'accueil de la Ligue. La LIM est devenue la porte d'entrée de la diplomatie saoudienne, elle a ouvert des bureaux dans cent vingt États du monde aujourd'hui, y compris dans des pays sans tradition musulmane admise, comme la Chine. Même déparée de l'influence des FM, elle continue d'avoir un rayonnement mondial. Elle est membre observateur de l'Organisation des Nations unies (ONU) et de l'Unesco.

Ainsi, pendant trois décennies, l'expérience de l'alliance avec les wahhabites, a permis aux salafistes d'internationaliser leur mouvement mais sans adopter la même stratégie d'ancrage territorial que les FM. Imprégné par de nouvelles pratiques, le salafisme a évolué vers la politisation et s'est réformé pour investir l'espace public dès les années 1980. Au Koweït par exemple, l'*Association du renouveau de l'héritage islamique* participe à l'élection parlementaire de 1981. Dix ans plus tard, les salafistes s'impliquent politiquement dans la résistance à l'occupation irakienne. Au Yémen, les salafistes muqbilien [14] proches du mouvement des Gens du Hadith, défendent l'apolitisme. Mais depuis les années 1990, pour consolider l'unification du Nord et du Sud-Yémen, le dictateur a besoin d'eux au gouvernement. Il les instrumentalise ainsi contre les forces chiites zaydites [15].

Ainsi, la fusion du wahhabisme et du salafisme a favorisé l'éveil politique de certaines structures devenues réformistes. Cette tendance s'est précisée à partir de 2011. Les Printemps arabes ont fait émerger des partis politiques salafistes : *Al-Nour* en Égypte, *Ansar-al-charia* en Tunisie, mais aussi *le Front Al-Nosra* en Syrie. Très vite, ce dernier devient djihâdiste, ultime stade du militantisme islamiste.

2. L'islamisme pakistanais de Maududi

et sa portée mondiale

Les bases idéologiques islamistes préexistent à la naissance, en 1947, du Pakistan, État issu de la division de l'Empire des Indes britanniques.

La pensée du théologien *Maududi* est à l'origine de l'islamisme pakistanais. Maududi demeure l'une des trois figures islamistes les plus importantes du ^{xx} e siècle, aux côtés d'Hassan Al-Banna et de l'ayatollah Khomeiny. Né en Inde, ce sunnite fondamentaliste est proche des milieux déobandis. Il a une vision nouvelle sur le rôle de la religion musulmane dans l'État pakistanais qu'il voit naître. Il promeut sa langue officielle, l'*ourdou*, tout en défendant la constitution d'un État islamique plus global, à l'échelle de l'Empire des Indes. Il s'oppose au nationalisme et au pouvoir des oulémas mais croit en l'État islamique, qui, grâce au régime de la charia, est capable d'islamiser le peuple, *par le haut*. La révolution islamique constitue le cœur de son projet. Elle passe par l'application du djihâd par l'activisme politique. Bien qu'il ait inspiré Qotb et nombre d'islamistes radicaux et clandestins, Maududi agit en toute transparence. En 1941, il fonde légalement un parti : la *Jamat Ulema Islami* (JUI). Il fait de l'islam une véritable idéologie de lutte politique à l'échelle du Pakistan, puis du Bangladesh. La charia est instaurée au Pakistan en 1979 et le régime politique repose sur l'idéologie de la JUI. Les idées de Maududi s'exportent la même année en Afghanistan chez les talibans, au moment de l'invasion de l'armée Rouge soviétique sur le territoire. À la frontière nord-ouest du Pakistan, la résistance afghane s'organise à Peshawar : talibans, djihâdistes arabes et moujahidines créent un véritable « bouillon de culture de l'islamisme international », selon Gilles Kepel. Jusqu'à son retrait, l'armée soviétique doit lutter contre les djihâdistes arabes venus soutenir les talibans formés dans les zones tribales pakistanaises par la JUI. L'Arabie saoudite et les États-Unis financent cette résistance anti-soviétique. Ainsi, les talibans ont combiné la pensée déobandite de la JUI et le wahhabisme importé d'Arabie saoudite. Cependant, après le retrait des troupes soviétiques (1989) et au moment où l'Irak envahit le Koweït (1990), les talibans et la JUI ne suivent plus l'Arabie saoudite trop inféodée aux forces américaines. Les Afghans développent alors un fort sentiment antioccidental. Ils sont ralliés par les islamistes radicaux arabes fatigués du leadership saoudien. Ainsi, à partir de la décennie 1990, avec la montée de l'islamisme radical, la doctrine des talibans et la pensée de Maududi se diffusent dans le Dâr-al-Islam et dans le monde entier, en Indonésie ou en Malaisie par exemple. Cependant, à partir de 1994, talibans et JUI se divisent, deux figures marquent ce conflit :

le *mollah Omar*, chef des talibans soutenu par les Pakistanais, prend le pouvoir et lutte contre les troupes du commandant Massoud, chef de la JUI, officiellement soutenue par les États-Unis. La guerre civile dure jusqu'en septembre 2001. L'attentat-suicide causant la mort du commandant Massoud deux jours avant ceux du 11 septembre à New York, révèle à la communauté internationale la dérive terroriste du régime taliban et sa proximité avec Al-Qaïda.

Le salafisme s'est donc internationalisé pour donner corps à un mouvement politique réformiste aujourd'hui majoritaire dans la mouvance salafiste. Par ailleurs, un noyau djihâdiste inspiré par Maududi s'est structuré à partir du Pakistan et de l'Afghanistan. Le salafisme de prédication existe en amont de ces deux nébuleuses et se trouve lui-même concurrencé par un mouvement distinct indépendant : le Tabligh, apparu dans le sous-continent indien.

III. Le mouvement Tabligh : mouvement transnational de prédication de masse

La *Tablighi jama'a* – société pour la propagation de la foi – est née en Inde en 1927 pour protéger et revitaliser l'identité de la communauté islamique indienne, menacée par la présence coloniale des Britanniques et par l'hindouisme majoritaire. Ce mouvement est quétiste* : il se concentre sur la prédication et, dans ce domaine, il s'est internationalisé de manière spectaculaire, à la fois dans un temps court – à peine 70 ans –, et dans un périmètre large – une centaine de pays.

À l'inverse des FM, le Tabligh défend la séparation stricte des sphères politique et religieuse. Il s'oppose à l'islam politique frériste et au système pervers des oulémas wahhabites saoudiens, jugés élitistes et peu soucieux des couches sociales les plus pauvres. L'organisation s'oppose aussi à l'action violente qu'elle soit politique ou djihâdiste : faire de la politique est cause de fitna et d'*hizbiyya** contraires à la paix de l'Oumma. Le Tabligh impose une « islamisation par le bas ». Son fondateur, Muhammas Ilyas, s'adresse aux musulmans pauvres ou isolés, en Inde, comme dans le monde entier. Il pense que l'islam consiste en la pratique d'une foi individuelle pure et proche de la vie menée par le Prophète. Dans le même temps, il prône une approche

collective de la prière et du partage de la foi. La pratique doit être simple et permet de rapprocher les musulmans les uns des autres autour de six principes : la croyance en un Dieu unique, Allah, la prière, la profession de foi, la connaissance de Dieu, la dévotion personnelle aux autres et la prédication. Les tablighis, formés dans les madrasas, fréquentent les mosquées et partent sur les routes rencontrer les musulmans afin de leur montrer le chemin de la foi revitalisée.

De New Delhi, ils gagnent ensuite le Pakistan, épicerie du mouvement Tabligh, dans les années 1960. L'idée de départ est d'islamiser le sous-continent indien. Mais ils conquièrent déjà de nombreux fidèles dans les années 1950 sur les routes du pèlerinage de La Mecque – *hadj** – et essaient leurs idées dans de nombreux États au Moyen-Orient, en Afrique de l'Est et de l'Ouest. Ils n'ont pas la volonté de rentrer dans une réelle concurrence avec les FM ou les wahhabites mais proposent une alternative sur le rôle et l'identité de l'islam. Ils ont beaucoup de succès dans les pays musulmans à forte hiérarchisation sociale ou dans les pays non musulmans, sécularisés, où les communautés musulmanes immigrées se trouvent déstabilisées.

À la fin des années 1960, le réseau du Tabligh est le plus étendu des mouvements islamistes. Les prédicateurs investissent massivement l'Europe et trouvent un écho auprès des populations immigrées musulmanes de première génération. Le mouvement, en toute logique, pose sa base chez l'ancien colonisateur : le Royaume-Uni. Depuis son siège dans le Yorkshire, il se répand très rapidement en Allemagne, aux Pays-Bas, en Belgique et en France. En Angleterre, presque la moitié des mosquées est dirigée par le Tabligh ; en France, l'association *Foi et Pratique* devient la structure française officielle, à partir de 1972. Elle contrôle environ cinquante lieux de culte et de nombreuses écoles coraniques. Les populations immigrées constituent la cible des tablighis, notamment en France, où le travail est la priorité et la pratique de la religion, une option. Ainsi, dans les années 1980, le Tabligh joue un rôle de réislamisation très fort sur les première et seconde générations d'immigrés ; il « sort les drogués des caves » et les amène à la mosquée. Pendant cette décennie, des pays aux traditions chrétiennes très ancrées comme l'Italie, l'Espagne et la Suisse voient des immigrés musulmans arriver et, par conséquent, se multiplier les prédicateurs du Tabligh. Même s'il s'y est moins développé qu'en Europe, le mouvement s'est également implanté en Amérique du Nord, à partir des années 1960.

Le Tabligh a fortement évolué dans les années 1990 et 2000. Ses activités s'orientent de deux manières : communiquer avec les pouvoirs publics des États au sein desquels ils évoluent et mettre en

lien l'État et les fidèles dont ils s'occupent.

C'est le cas de la France avec l'intégration de membres tablighis au CFCM. On a pu souligner une orientation plus fermée, marquée par le rejet systématique des codes vestimentaires majoritaires – conservation de la robe, de la barbe – et par la participation de certains à des actions violentes. Néanmoins, ce repli ne concerne que quelques groupes protestataires, dont l'importance a été exagérée par leur forte médiatisation.

De manière générale, le Tabligh est séparé des autres mouvements salafistes. Ceux-ci le considèrent comme une secte même s'ils partagent la même vision transnationale. Ainsi, la salafiyya n'a lancé son action que dans les pays à forte majorité musulmane, et surtout, a opté pour un rapprochement de sa doctrine avec le pouvoir politique. Ce qui l'a fait pencher vers le wahhabisme, et a transformé la nature de son mouvement.

IV. L'islamisme chiite révolutionnaire

La révolution iranienne constitue un événement central pour la compréhension de l'évolution des islamismes, chiite comme sunnite, de 1979 à nos jours. L'islamisme chiite iranien, présenté dans le chapitre précédent, a mis en application le passage du quiétisme politique à l'affirmation de l'islamisme politique. La révolution iranienne, l'onde de choc qu'elle a créée dans le monde arabo-musulman et à l'échelle de la planète, permettent de comprendre les fondements révolutionnaires de l'islamisme chiite.

1. La révolution de l'islamisme politique

Au xx^e siècle, l'islamisme chiite s'est développé au sein de deux États : l'Irak et l'Iran. Cela s'explique par la résistance chiite à la répression des pouvoirs en place. Laurence Louër [16] rappelle que le clergé chiite irakien, ayant pris la mesure de la répression du régime baasiste, a créé à la fin des années 1950, le premier parti politique chiite : *al Daw 'a al-Islamiyya*, l'« Appel à l'Islam ». Il est suivi par l'émergence d'un nouveau mouvement politique chiite : le *shirazisme*

dont la doctrine prône le gouvernement de l'État par un *conseil des Oulémas*. En Iran, la donne est différente. À partir de 1925, l'occidentalisation de la société iranienne met en crise l'institution religieuse chiite dominante. Très rapidement, le clergé chiite s'implique activement contre le pouvoir du Shah.

Le contexte de modernisation globale de la société iranienne des années 1960 et 1970 – grâce à l'exploitation pétrolière et l'influence américaine sur la politique économique et sociale du Shah d'Iran –, est déterminant pour comprendre la réussite de la révolution islamique. L'influence du marxisme soviétique, le vide démocratique du régime politique et les inégalités de développement ont favorisé l'éclosion de deux mouvements de contestation : l'un socio-économique, alliant les classes moyennes et populaires nouvellement urbanisées ; l'autre politique, unifiant les jeunesses marxistes aux chiites socialistes. La quasi-totalité de la population iranienne est chiite, et leurs savants – les oulémas – ont toujours participé aux mouvements de contestation du pays, même en tant qu'élites bourgeoises. L'*ayatollah Khomeiny* en est issu. Pourtant, il réussit à fédérer les énergies de tous les mouvements contestataires, incarnant à la fois une figure politique et idéologique pour l'islamisme contemporain, après Al-Banna, Qotb et Maududi. Il est parvenu à séduire les jeunesses populaires militantes et l'ensemble des élites intellectuelles chiites en faisant valoir son statut de haut clerc, mais aussi en dénonçant l'autoritarisme monarchique et l'américanisme du Shah. Il est resté proche des *Fedayin de l'islam*, une organisation chiite islamiste à l'activisme violent, formée au Caire, après 1945. Malgré son exil (1964-1979), il diffuse un message novateur. Il expose sa doctrine dans un livre publiée en 1970, le *Velayat-e Faqih*, en abrégé : *Pour un gouvernement islamique*. Khomeiny encourage le renversement du régime monarchique pour lui substituer un État islamique régi par la charia et dirigé par un religieux éclairé, juste et maîtrisant les rouages de la Loi islamique, le *faqih*. Cette doctrine insiste autant sur les qualités humaines du détenteur de l'autorité – le Guide Suprême –, que sur l'esprit révolutionnaire du nouveau régime. Alors, après des mois de manifestations populaires à Téhéran, le 1^{er} février 1979, le Shah est renversé et le *Conseil de la Révolution islamique* prend le pouvoir. La République islamique d'Iran est approuvée par référendum en mars suivant. Peu après, le régime élimine toute dissidence idéologique. Il laisse faire une prise d'otages historique à l'encontre de l'ambassade américaine, il impose la tenue islamique et le port du voile dans tout l'Iran. Cet événement, accueilli avec engouement dans les milieux islamistes sunnites, marque la victoire de l'idéologie islamiste à l'échelle mondiale. Néanmoins, la cohérence d'un islamisme

mondialisé n'est pas acquise ; des concurrences fortes préexistent, alors que les amalgames entre le chiisme iranien et le fanatisme terroriste vont déjà bon train, en Occident.

2. L'onde de choc chiite dans le monde arabomusulman

La mise en place de la théocratie chiite a des impacts sur l'ensemble du monde musulman, à 80 % sunnite. L'hégémonie du wahhabisme saoudien est remise en question. Les pays sunnites à forte minorité chiite craignent pour leur stabilité ; en Irak, au Liban, en Afghanistan et au Pakistan, l'onde de choc iranienne a eu des effets profonds. La guerre menée par l'Iran en Irak de 1979 à 1989 et son rôle indirect mais central dans la lutte contre Israël, soulignent la volonté du nouveau régime d'imposer l'idéologie chiite dans le voisinage proche.

L'Irak compte 60 % de chiites. Cette donnée explique qu'à l'échelle de la région, c'est le dictateur baasiste, Saddam Hussein, qui devient la figure de proue de la résistance au chiisme du Moyen-Orient. Il parvient à rallier les États arabes sunnites exceptée la Syrie, aux mains des alaouites. L'Arabie saoudite fait partie de cette alliance mais investit surtout dans le soutien du djihâd afghan en Asie centrale, aux côtés des États-Unis.

À l'échelle nationale, les minorités chiites réagissent de plusieurs manières à cette révolution inattendue. En Irak, une division s'opère, l'ayatollah majoritaire Al-Sistani ne suit pas les préceptes de la doctrine khoméinyte et les autres leaders chiites n'ont pas assez d'influence pour s'imposer. D'autant plus que Saddam Hussein met en place un régime militaire très dur à l'égard des chiites. À partir des années 1970, un réseau transnational chiite – *Al-Da'wa* – s'est développé d'Irak dans tout le Moyen-Orient et précisément de Najaf (ville du sud de l'Irak), cœur de l'autorité religieuse. La révolution iranienne crée des émules mais le chiisme irakien demeure une vraie force de ralliement. De plus, le mouvement shirazite irakien a garanti l'exportation de la révolution iranienne en Irak, en Arabie saoudite et au Bahreïn mais en la dirigeant comme force de résistance contre les régimes de ces États.

Au Liban, état multiconfessionnel par excellence, l'impact de la révolution iranienne a été plus marqué car l'Iran a agi directement. La population chiite (40 % environ) s'estime discriminée et s'organise dès les années 1970, au travers du *Mouvement des Dëshérités*, repris par le

parti chiite *Amal*. La révolution iranienne a constitué un message d'espoir pour eux, et a permis de financer un nouveau parti islamiste émergeant à la suite de l'invasion d'Israël au Liban : le *Hezbollah** apparu en 1982. Son objectif est de libérer le Liban de la présence israélienne et d'imiter l'Iran autant que possible dans un pays à l'organisation politique complexe. Le Hezbollah agit sur deux fronts : la lutte armée et la scène politique. Aux dépens du parti Amal, l'ayatollah Khomeiny a soutenu activement le Hezbollah, relais central de l'idéologie iranienne. Pendant la guerre civile libanaise (1982-90), le Hezbollah fédère les groupes radicaux anti-occidentaux et anti-israéliens, chiites comme sunnites, et représente directement les intérêts de l'Iran sur le terrain. Il joue un rôle central dans le déclenchement de la première Intifada et se renforce considérablement pendant cette période. Dans les années 1990, le parti chiite se dote dans son voisinage direct d'un second allié, la Syrie, où les chiites sont moins nombreux mais au pouvoir par le biais de la famille alaouite des Assad. Depuis, le Hezbollah n'a pas fait la révolution islamique mais son rôle progresse : il a intégré à partir de 2005 le jeu politique libanais et est représenté au gouvernement aux côtés des chrétiens et des sunnites, dans un contexte très troublé.

3. L'influence mondiale de la révolution chiite

En Asie centrale, la révolution iranienne a consolidé et renforcé l'islamisme chiite qui s'est structuré politiquement malgré les troubles causés par l'invasion soviétique. La communauté représente entre 15 et 20 % de la population en Afghanistan et au Pakistan. À partir de 1982, en Afghanistan, les islamistes *Hazaras*, minorité chiite galvanisée par la révolution iranienne, s'émancipent politiquement et participent à la modernisation du *Hazaradjat*, une région du centre. Ils partent se former dans les écoles iraniennes. Vingt ans plus tard, ils forment une communauté cultivée plus visible qu'auparavant, leur *Parti de l'Unité* est davantage ethnique que chiite mais l'influence iranienne sous-tend leur avancée. Au Pakistan voisin, la révolution a favorisé la création d'un parti politique chiite révolutionnaire dès 1979, appelé aujourd'hui le *Mouvement islamique du Pakistan* (TIP). Les chiites adhèrent intégralement à la doctrine khoméinyste. Dans les années 1980, les activistes chiites ont perpétré de nombreux attentats contre les sunnites mais depuis les années 2000, l'influence iranienne s'essouffle partiellement : le TIP est divisé entre pro-iraniens et irano-sceptiques. Par ailleurs, en 1989, la victoire des djihâdistes afghans sunnites sur l'armée Rouge a également marqué un coup d'arrêt à

l'avancée iranienne en Asie centrale. L'Iran, soutien de l'URSS, a masqué la victoire sunnite par le lancement d'une fatwa sur la personne de Salman Rushdie et ses *Versets sataniques*, dès le lendemain de la victoire afghane, provoquant l'ire de la communauté internationale.

La révolution iranienne a fait des émules en Afrique et en Asie du Sud-Est mais l'embrasement des années 1980 n'a pas perduré. Le contexte d'islamisation générale a favorisé l'influence iranienne mais la dimension antioccidentale de la révolution a suscité deux réactions. Elle a pu animer l'enthousiasme de certaines communautés chiites ou, au contraire, encourager les gouvernements à réduire au maximum la portée du message révolutionnaire. En Afrique noire, l'adhésion des communautés musulmanes est significative, en raison du fort rejet de l'impérialisme occidental. Au Sénégal, un mouvement islamiste chiite naît de la révolution iranienne et reste très actif jusqu'aux années 1990. En Indonésie, en Malaisie et en Europe occidentale, les gouvernements voient d'un mauvais œil les tentatives de déstabilisation des activistes chiites, peu nombreux et assez vite marginalisés par le reste des communautés musulmanes. Les islamismes sunnites et salafistes sont mieux ancrés et depuis plus longtemps. En Amérique du Nord, terre impie pour les Iraniens, des communautés chiites existent et se sont structurées au sein de la *Jafaria Islamic Society*.

Ainsi, les groupes islamistes sont variés et leurs caractéristiques s'expliquent par leur implantation dans un pays, une région et dans le monde. Certains groupes ont évolué en fonction de leurs rapports avec le pouvoir politique en place et en fonction du contexte géopolitique.

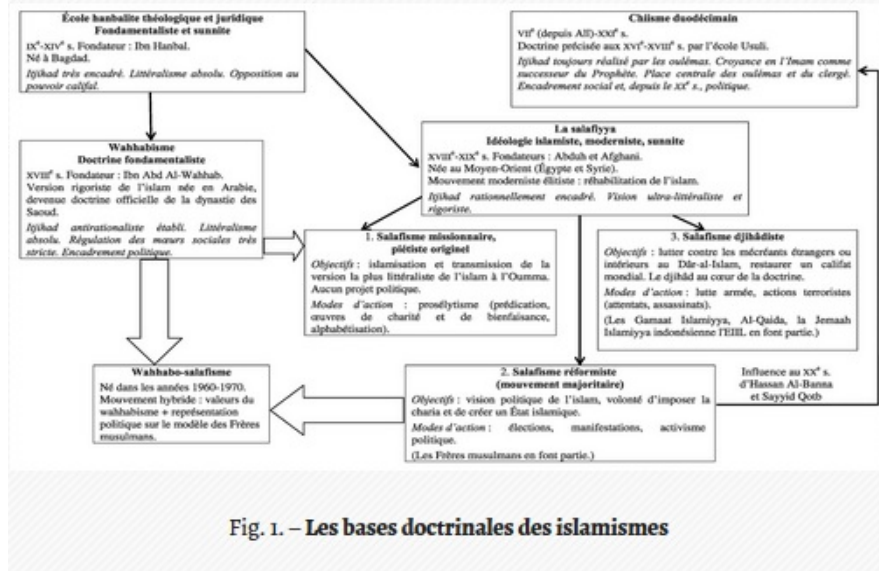


Fig. 1. – Les bases doctrinales des islamismes

Fig. 1. – Les bases doctrinales des islamismes

Notes

- [1] Gilles Kepel, *Djihad*, Paris, Gallimard, « Folio Histoire », 2003, p. 55.
- [2] Mouvement politique et paramilitaire de résistance nationale palestinienne et laïque, créé en 1964.
- [3] Au pouvoir en Égypte de 1970 à 1981.
- [4] En 1981, l'assassinat de Sadate leur est imputé. Car ces groupes prônent le djihad et l'action violente.
- [5] Voir chap. iii, p. 107.
- [6] Premiers alliés économiques d'Égypte.
- [7] Le *Mouvement de la résistance islamique*.
- [8] Le *Mouvement de la société pour la paix* (MSP).
- [9] Samir Amghar, *L'islam militant en Europe*, Paris, Infolio éditions, 2013, p. 22-26.
- [10] La Communauté islamique en Allemagne.
- [11] Gilles Kepel, *Quatre-Vingt-Treize*, Paris, Gallimard, 2012.
- [12] Samir Amghar, *op.cit.*, p. 112.
- [13] En Syrie et en Irak, les salafistes sont combattus par les régimes baasistes. La famille Assad mène une politique de répression à leur

égard. Ils suivent Al-Albani, l'instigateur du groupe des *Gens du Hadith*, figure de proue syrienne du conservatisme islamiste.

[14] Du nom du cheikh Muqbil, figure intellectuelle yéménite et salafiste, fondateur du centre d'enseignement du *Dâr al-hadîth*.

[15] Laurent Bonnefoy, « L'illusion apolitique : adaptations, évolutions et instrumentalisations du salafisme yéménite », dans Bernard Rougier, *Qu'est-ce que le salafisme ?*, Paris, Puf, 2008, p. 137-159.

[16] Laurence Louër, *Chiisme et politique au Moyen-Orient*, Paris, Perrin, 2009.

Chapitre III

Les islamismes face au pouvoir : de la politisation au terrorisme international

Les deux dernières décennies ont été marquées par les revendications politiques des mouvances islamistes à l'échelle nationale, régionale et même mondiale. De la seconde Intifada aux Printemps arabes, en passant par les attentats du 11 septembre 2001, les messages politiques sont très variés et n'ont surtout pas forcément de rapports évidents entre eux. Il est ainsi déterminant de différencier l'affirmation de l'action politique des islamismes en tant que moteur d'accès au pouvoir politique, et la radicalisation de structures islamistes violentes et terroristes. L'analyse de ces deux phénomènes nous permet d'en saisir les différences mais également les liens résiduels.

I. Islamismes et accès au pouvoir politique

L'islamisme politique a connu de grandes transformations pendant tout le xx^e siècle, il s'est structuré en fonction des obstacles rencontrés. La portée de son message dans le monde musulman s'est affirmée depuis les révolutions arabes de 2011. Cependant, les rapports entretenus entre l'islamisme et le pouvoir politique demeurent encore complexes et variés. Avant d'analyser le rôle et le sens donné par les révolutions arabes aux trajectoires de l'islamisme politique contemporain, il convient de s'interroger sur les différents degrés d'intégration politique des groupes islamistes aujourd'hui.

1. Islamisme et intégration politique

Comme il a été précédemment montré, la réalisation d'un projet politique n'existe pas dans toutes les idéologies islamistes. Seuls les FM, les salafistes réformistes et les chiites khoméinystes embrassent cette ambition. Cependant, si ces trois tendances visent l'instauration de la charia, les moyens utilisés pour y parvenir et les modes d'application de la Loi islamique ne sont pas les mêmes. Très schématiquement, deux types d'islamisation peuvent s'opposer dans la mise en place du projet : par le haut, l'institution de la charia permet au peuple de s'islamiser, ou par le bas, l'islamisation du peuple génère la création d'un État islamique. Aussi, dans le cadre de l'activisme radical, la lutte des djihâdistes résistants à la politique anti-islamique d'un régime exprime un message politique à prendre en compte. Nous avons tenté de déterminer quatre types d'intégration politique des islamismes dans le monde : l'islamisme consacré par l'État, l'islamisme légitimé par les élections, les islamismes tenus en marge du pouvoir, enfin, les groupes islamistes résistants et clandestins.

Cette typologie ne prétend pas à l'exhaustivité mais a un but de clarification et se base sur les liens observés entre les groupes politiques islamistes et le pouvoir politique.

A) L'islamisme consacré par l'État : principes et réalités

La nature du système politique d'un État détermine la structure de son pouvoir. L'exercice du pouvoir politique par une autorité religieuse qualifie ce système politique de *théocratie*. Au regard des nombreux débats sémantiques sur le sujet, nous pouvons relever deux types de théocraties islamiques aujourd'hui, une république chiite et une monarchie absolue sunnite : l'Iran et l'Arabie saoudite. Un élément essentiel les différencie : la théocratie iranienne est née d'une révolution alors que l'Arabie saoudite s'apparente à une théocratie dans les fondements mêmes de son État. Mais, en réalité, cette monarchie demeure une « semi-théocratie ». Cette dernière est née de la rencontre de la doctrine religieuse wahhabite et de l'autorité de la famille Saoud qui a intégré dans ses structures de pouvoir, l'autorité religieuse. Le roi saoudien est le « serviteur des lieux saints de l'islam » (depuis 1986) ; La Mecque et Médine, deux premiers lieux saints de l'islam, se trouvent en effet dans son royaume. Mais il ne représente pas directement Dieu sur terre, ce qui pose débat sur la qualification du régime théocratique. Pourtant, le wahhabisme en tant que fondamentalisme religieux intégré au mouvement salafiste réformiste, est bien porté par l'ensemble des institutions politiques du régime. Le conseil des oulémas contrôle la bonne application de la charia et

donne son avis au moment de la succession royale. Il n'y a pas d'élections en Arabie saoudite et l'islamisme est donc consacré par la structure même de l'État saoudien.

Pour l'Iran, la légitimité théocratique du système politique est plus claire : la révolution islamique de 1979 a défini un cumul de deux fonctions pour le grand ayatollah. Il cumule le rôle d'autorité politique, à côté d'un président de la République élu au suffrage universel, et demeure le chef spirituel de la nation : son Guide Suprême. Les mollahs iraniens exercent un contrôle important sur l'exécutif et sur la stricte application de la charia dans toute la société iranienne. L'islamisme chiite s'incarne dans l'organisation de la République islamique iranienne.

La monarchie marocaine relève d'une autre problématique. Elle a défini le souverain héréditaire comme personne sacrée. Il est le « Commandeur des Croyants ». Toutefois, la structure du pouvoir marocain ne porte pas l'islamisme comme idéologie politique et religieuse dominante. Les islamistes ont obtenu le pouvoir par les urnes et le roi reste maître du jeu politique.

B) Islamismes consacrés par les urnes : entre participation au gouvernement et victoire électorale

La reconnaissance politique des partis islamistes se réalise pleinement lors de leur participation aux élections présidentielles ou législatives. Elle consacre leur pouvoir politique s'ils parviennent à les gagner. Évidemment, les mandats sont, en principe, temporaires et parfois interrompus mais ils traduisent l'évolution du degré d'ancrage politique des islamismes à l'échelle étatique.

Comme nous l'avons précédemment évoqué, les partis islamistes sous influence des FM, des salafistes et des chiïtes se sont inscrits dans le jeu électoral politique à partir des années 1980. Cependant, dès les années 1990, la possibilité de lier démocratie et islamisme commence à émerger. L'ouverture du champ politique s'élabore progressivement dans les pays du monde musulman à mesure que les régimes autoritaires libéralisent ou perdent leur pouvoir. Les révolutions arabes symbolisent l'affirmation de cette ouverture et l'arrivée des islamistes au pouvoir. Des années 1990 à aujourd'hui, l'avancée politique des islamistes est donc notable. Deux groupes se dessinent : les islamistes au pouvoir et les islamistes associés au pouvoir.

Les islamismes au défi du pouvoir – Les partis islamistes ayant conquis le pouvoir par les urnes, ont amorcé la politisation de leurs mouvements dans les années 1960 et 1970. Le projet politique soutenu par les FM a influencé cette politisation de l'islamisme depuis les années 1980 et le pluralisme politique a gagné du terrain dans tout le monde arabe. Les FM ont trouvé les moyens de préparer le terreau populaire d'une politisation islamique à venir. La concrétisation de leur travail est établie par les urnes trois décennies plus tard. Leur credo, « la justice et le développement », consacre l'union de l'islamisme et de la démocratie.

En Jordanie, les partis islamistes – dont celui des FM – participent aux élections à partir des années 1990. En 2003, ils gagnent 22 sièges au Parlement. Très proches et liés au *Front d'action islamique* (FAI) jordanien, les activistes du Hamas se servent de ses méthodes – bienfaisance, lutte anticorruption – pour gagner les élections législatives et se hisser au pouvoir, en Palestine, en 2006. La victoire est historique mais plonge le pays dans une lutte intestine entre le Hamas et le Fatah, avec lequel il « partage » le pouvoir jusqu'à nos jours.

La Turquie demeure l'exemple le plus durable de la réussite politique islamiste. Malgré l'existence d'une constitution laïque, le parti islamiste *Parti pour la justice et le développement* (AKP) parvient au pouvoir en 2002. En Turquie, la tradition politique islamiste existe depuis le début des années 1980 sur le modèle des FM mais la première victoire a eu lieu à la fin des années 1990, grâce au *Parti de la prospérité*. Il ne tient pas les promesses annoncées et le gouvernement islamiste est dissous. Le nouveau parti de l'AKP incarne un nouvel islamisme autour de la figure centrale de *Recep Tayyip Erdogan*, Premier ministre actuel. Son mouvement ne promet pas une révolution mais des transformations graduelles. L'AKP appuie son message sur une compatibilité de principe entre les droits de l'homme, l'État de droit, la démocratie et l'islamisme. Par ailleurs, la moralisation des mœurs turques est amorcée par l'appareil législatif et la Turquie oriente sa politique étrangère en direction de ses voisins orientaux et musulmans, plus qu'occidentaux aujourd'hui. La pérennité de la réussite de l'AKP repose sur sa capacité à joindre le legs de l'islamisme traditionnel turc à une pratique électorale et institutionnelle moderne. Enfin, en Tunisie et en Égypte, les révolutions arabes ont permis à la Confrérie et Ennahda – parti de Rachid Ghannouchi issu des FM, revendiquant une identité tunisienne propre – de prendre le pouvoir par les urnes [1]. Ainsi, les islamistes ont bénéficié de la révolution pour sortir de leur mutisme et de leur exil politique. Ils arrivent en tête aux deux élections législatives de

2011 dans les deux pays et gagnent la présidence de la République en Égypte, un an plus tard. L'exercice du pouvoir ne dure que deux ans en Égypte ou en Tunisie, mais il traduit désormais l'existence de la légitimité politique des islamistes à gouverner. De plus, ce réveil islamique ne s'est pas cantonné aux frontières nationales. L'ouverture politique des Printemps arabes touche aussi le Maroc où, sans révolution, les islamistes du *Parti de la justice et du développement* (PJD) gagnent les élections législatives en 2011.

L'association des islamistes au pouvoir en place – La victoire des islamistes passe également par une association au pouvoir. À l'issue des élections parlementaires, le Hezbollah chiite rejoint le gouvernement confessionnaliste* libanais en 2005. En dehors de l'Iran, il s'agit de la première représentation islamiste et chiite au pouvoir. Depuis, le Hezbollah maintient sa présence au gouvernement, malgré les exactions terroristes qui leur sont reprochées. Il garde dans ses structures l'idéologie révolutionnaire – à l'image du chiisme iranien – tout en parvenant à une intégration politique en profondeur. Au Yémen, dans les années 1990, l'unification des deux Yémen, Nord et Sud, pousse le gouvernement yéménite à s'allier avec le parti islamiste *Al-Islah*, à la fois tribal et islamiste. À la fin de la décennie, une fois la guerre civile achevée, le gouvernement n'a plus besoin du soutien d'Al-Islah et les islamistes rejoignent progressivement l'opposition. Ils regagnent des voix par ce biais et participent au pouvoir en 2007. Depuis le Printemps arabe, le parti islamiste reste prudent mais demeure très présent dans le jeu politique de transition. Le Mali constitue un bon exemple de pays africain à forte majorité musulmane où le mouvement islamiste en vigueur, le *Haut Conseil islamique* (HCI), fondé en 2002, fédère l'ensemble des mosquées du pays. Cet événement a influé sur les élections présidentielles de 2013 : les islamistes ont apporté leur soutien au candidat élu, Ibrahim Boubacar Keïta.

Enfin, même si elle ne provient pas des urnes, l'association des islamistes à un pouvoir militaire demeure un moyen d'investir la scène politique. Le Pakistan et le Soudan sont concernés : l'union des militaires et des islamistes y a permis deux coups d'État, sans provoquer de révolution populaire sanglante. Le général Zia ul-Haqq, influencé par Maududi, a renversé le gouvernement pakistanais d'Ali Bhutto en 1977 puis proclamé la naissance d'un État islamique. Au Soudan, en 1989, les islamistes arrivent aussi au pouvoir par un coup d'État militaire permettant au *Front national islamique* (FNI) d'étendre son hégémonie dans le pays jusqu'à nos jours.

Les islamismes en marge du pouvoir – Un État qui tolère des forces

islamistes n'ayant – pas ou peu – de représentants dans les instances de pouvoir, reconnaît leur existence. Sans avoir de réel succès dans le débat électoral, ces mouvances sont acceptées et leur évolution rendue possible. En Indonésie par exemple, plusieurs partis islamistes existent et se présentent régulièrement aux élections, le *Nahdlatul Ouléma* est la seconde formation politique du pays. Dans les États où l'islam ne constitue pas la religion majoritaire, des partis politiques sont fondés. Ils participent aux élections locales et peuvent influencer sur les élections nationales, notamment en appelant à voter pour un candidat proche de la cause islamique. En Inde, l'*Indian Union Muslim League* demeure un parti reconnu et a du succès dans l'État de Kerala. En France, par exemple, le *Parti des musulmans de France* (PMF), créé en 1997 à Strasbourg, représente la cause des musulmans français. Mais l'échelle d'action peut être plus réduite avec l'*Union des associations musulmanes du 93* (UAM 93), active en Seine-Saint-Denis, depuis les municipales de 2008. Elle défend les candidats dont l'engagement penche « en faveur des musulmans ». Sans être des partis islamistes, ils incarnent, à petite échelle, l'islam politique.

C) Clandestinité et résistance politique des islamismes

L'interdiction des partis politiques islamistes par les pouvoirs publics laisse aux islamistes deux possibilités : l'action clandestine ou l'exil. Dès lors, le djihâd devient légitime pour les islamistes jugeant leurs gouvernants comme des impies car ils ne protègent plus l'Oumma.

Très souvent, l'interdiction ou la dissolution des partis islamistes engendre la radicalisation de leur mouvement au sein de branches violentes considérées par les pouvoirs en place comme terroristes et responsables de la fitna, la sédition illicite. Pour les rebelles, il s'agit au contraire d'une sédition licite et le djihâd s'impose.

En Algérie, le sursaut islamiste aux élections locales et législatives de 1990 et 1991, annonce la victoire écrasante du *Front islamique du salut*. Le gouvernement militaire annule les résultats et entreprend une lutte de dix ans contre les ailes radicales du mouvement islamiste. La victoire volée des islamistes a enclenché une série d'attentats commis par l' AIS et le GIA, considérés comme terroristes. La résistance violente a continué avec la création du *Groupe salafiste pour la prédication et le combat* (GSPC) qui poursuit sa lutte contre le pouvoir militaire de Bouteflika, jusqu'à aujourd'hui. En Égypte, sous Nasser et à la fin du règne de Sadate, la résistance des FM s'élabore soit de l'étranger soit par les voies clandestines de l'Organisme secret. Les

jeunesses islamiques, associations étudiantes violentes et radicales : les *Gamaat Islamiyya* et la *Shabiba al-islamiyya* au Maroc, ont lutté contre le pouvoir de la même manière dans les années 1970 et 1980. Enfin, depuis juin 2013, après le coup d'État militaire qui expulse les FM du pouvoir en Égypte, des attentats contre l'armée reprennent et une lutte violente a lieu entre les ailes islamistes radicales et le pouvoir d'Al-Sissi, difficilement hissé à la présidence. La Confrérie est déclarée « organisation terroriste » en Égypte et en Arabie saoudite. Les régimes baasistes irakien et syrien ont également suscité par leur répression la résistance des mouvements islamistes. La guerre civile en Syrie a éclaté en 2011, opposant la rébellion islamiste sunnite aux forces alaouites du régime de Bachar El-Assad. La rébellion a été renforcée par l'alliance avec des groupes djihâdistes [2].

À l'extérieur du monde arabe, des mouvements islamistes contenus par les pouvoirs en place se sont structurés. La défense des principes islamiques se double, pour eux, d'une revendication ethnique ou même nationale. C'est le cas des Ouïghours en Chine d'Asie centrale et des islamistes du Caucase pour les Russes. Aux périphéries de ces États continents, les territoires intégrés au prix de conquêtes difficiles et tardives – la Tchétchénie, définitivement russe au milieu du xix^e siècle et le Xinjiang, devenu chinois en 1949 –, concentrent des peuples marqués par une forte identité ethnique et religieuse. Tchétchènes et Ouïghours demeurent difficilement assimilables et l'islamisme constitue aujourd'hui le rempart politique de leur résistance au pouvoir central. Depuis le 11 septembre 2001, le *Mouvement islamiste du Turkestan oriental* dont se réclament les Ouïghours est sévèrement réprimé par l'administration chinoise au nord-ouest du Xinjiang ; de violentes confrontations ont encore lieu aujourd'hui. Tandis que du côté russe, après les deux guerres russo-tchétchènes des années 1990, le mouvement djihâdiste s'est autoproclamé en 2007 chef de « l'émirat du Caucase », à partir duquel il fomente régulièrement des attentats contre Moscou. Pour la Chine et la Russie, islamisme et terrorisme se confondent. En Asie centrale, au début des années 1990, après leur indépendance, des partis islamistes en Ouzbékistan et au Tadjikistan ont organisé des rassemblements antigouvernementaux non autorisés. Des groupes de combattants ont rejoint les partis islamistes pour soutenir la création d'un État islamique. Leurs méthodes de lutte politique ont déstabilisé toute la région, pourtant historiquement très imprégnée d'un islamisme non violent venu de Jordanie, le *Tahrir*. Enfin, aux Philippines, le *Front Moro islamique de libération* (MILF) résiste au gouvernement philippin depuis 1978. Des négociations sont en cours à propos de l'autonomie d'une région du sud des Philippines historiquement investie par

2. Le rôle des islamismes dans les révolutions arabes : opportunismes et trajectoires

Les révolutions arabes ont impulsé un processus d'ouverture politique et de démocratisation dans des États cloisonnés par l'autoritarisme des dictateurs en place depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale. Les mouvements politiques islamistes, souvent isolés, parfois instrumentalisés par ces régimes dictatoriaux, ont enfin pu s'exprimer. Leur chute a permis aux partis islamistes de revenir et de s'imposer sur la scène politique avec des trajectoires nouvelles, faites de réussites mais aussi d'échecs. Si leur rôle est à relativiser dans le déclenchement des révolutions arabes, leur opportunisme politique peut être souligné.

A) Un rôle à relativiser dans le déclenchement des révolutions arabes

Plusieurs facteurs expliquent l'absence de démocratisation politique du monde arabe dans les années 2000. D'abord, la nature autoritaire des régimes dictatoriaux sclérosés par le conflit israélo-arabe depuis six décennies, mais aussi les enjeux économiques de l'exploitation des ressources naturelles dans des pays souvent très dépendants de la rente pétrolière. Par ailleurs, la mouvance islamiste opère avec des moyens différents, en des endroits variés, et il n'existe pas d'islamisme international concrètement unifié. En revanche, la politisation des partis des FM, des salafistes réformistes et des islamistes chiites dans les années 1990 et les années 2000, a amorcé une ouverture politique évidente malgré le verrouillage des régimes. Jean-François Bayart évoquait déjà en 2005, les germes d'un « Printemps arabe » en Afghanistan, en Irak, en Palestine et en Arabie saoudite, suite à la mise en place successive, de conditions de vote plus démocratiques. Aussi les élections législatives égyptiennes de 2005 par exemple, concrétisent, d'une part, le pluralisme politique fraîchement intégré à la Constitution, et d'autre part, la réhabilitation des FM sur la scène politique, puisqu'ils deviennent la deuxième force politique du pays au Parlement. L'essor politique des partis islamistes est donc en marche mais le déclenchement des révolutions arabes n'est pas dû aux islamistes. En effet, en Tunisie, en Égypte, les deux « bourgeons » des Printemps arabes, les islamistes n'ont pas provoqué la Révolution, ils

se sont adjoints aux mouvements de révolte des jeunes et des activistes libéraux de leur pays. Ils ont investi le champ d'action ouvert par les événements.

Les révolutions demeurent avant tout le résultat d'une situation économique et sociale alarmante dans les pays concernés. La transition démographique a fait exploser le nombre de jeunes à qui les États de Ben Ali, Moubarak et El-Assad sont incapables d'assurer un emploi et des conditions de vie décentes. En Tunisie, l'« étincelle » des révolutions arabes est provenue un jeune diplômé contraint de vendre des fruits dans la rue pour vivre. En Égypte, de jeunes militants libéraux réunis dans le *Mouvement du 6 avril* militent pour la démocratie et pour enfin bénéficier du développement économique égyptien. Dans ces deux États, la transition démocratique s'impose comme facteur explicatif essentiel mais ce n'est pas le cas en Libye ou en Syrie touchées par des guerres civiles. Au Bahreïn, la révolution est étouffée par l'intervention des alliés du Golfe et au Yémen, les violences durent pendant quelques mois. Au final, les islamistes bénéficient de cette onde de choc révolutionnaire partout où la guerre civile ne prend pas. Sans en être à l'origine, l'islamisme révolutionnaire a pris part aux renversements politiques des pays arabes, il a su utiliser les legs du passé, tout en soignant, grâce à une communication travaillée, une image moderne au travers de ses structures politiques renouvelées.

B) L'opportunisme politique de groupes islamistes en transformation

En Égypte et en Tunisie, les élections portent les islamistes au pouvoir, au Yémen elles les associent au pouvoir et, en Libye, elles les incluent dans le jeu politique.

En janvier 2012, le *Parti Liberté et Justice* (PLJ) égyptien, bras politique des FM, remporte plus de 43 % des sièges, et les salafistes environ 25 %. Aussi Mohammed Morsi, candidat du PLJ, est élu au second tour avec 51 % des voix. En Tunisie, Ennahda sort largement en tête aux élections législatives, avec 40 % des voix et des sièges, mais sans obtenir la majorité absolue. Ensuite, au Yémen et en Libye, les partis de la Confrérie tirent leur épingle du jeu politique mais les résultats sont plus décevants car des luttes à la fois politiques et tribales troublent leur avancée. Néanmoins, la Libye ne disposait d'aucun groupe politique islamiste avant 2011 ; la création du *Parti de la justice et de la construction* est une créature politique issue des révolutions.

Ainsi, les Printemps arabes ont rendu explicite la diversité du mouvement islamiste politique. Les FM sont les vainqueurs les plus visibles de ces élections « révolutionnaires » ; ils bénéficient de leur expérience historique dans la conquête politique. Cependant, les révolutions ont aussi fait émerger le salafisme dans les instances de pouvoir : les partis égyptiens d'*Al-Nour* et d'*Al-Watan* s'insèrent dans le paysage politique depuis 2013. En Tunisie, encore minoritaire, le nombre de salafistes est croissant, ils donnent leurs voix à Ennahda en 2011 mais deux partis émergent depuis 2012 : le *Front de la réforme* et la version tunisienne du Tahrir jordanien. En Libye, les salafistes investissent le terrain politique progressivement. En conséquence, le développement de l'aile politique salafiste témoigne d'une progression globale de la Salafiyya dans les pays arabes : qu'elle soit *scientifique* – application de la charia – ou djihâdiste avec l'utilisation de la violence – le *Front Al-Nosra* en Syrie, ou *Ansar al-charia*, en Tunisie, au Yémen, en Égypte et en Libye. Aussi, l'alliance et la complémentarité entre les partis salafistes et la Confrérie ne sont pas évidentes. Au contraire, en Égypte, les salafistes ont accepté la destitution de Mohammed Morsi. En Tunisie, Ennahda attaque Ansar al-charia sur la violence de son activisme et la surveillance de près. De même, ils ne sont plus soutenus par les mêmes États, l'Arabie saoudite soutient les salafistes et s'oppose aux FM, largement financés par les subsides qataris.

Au-delà de ces rivalités, l'insertion des partis islamistes dans les rouages démocratiques interroge sur la suite de leur évolution. Leur but initial – créer un État islamique – est-il compatible avec la démocratie ? La normalisation des islamismes, dont les partis politiques défendent les valeurs de liberté, de justice et de développement, a-t-elle un sens ? Leur élection a montré leur capacité à entrer dans le jeu démocratique mais n'a pas abouti à la conservation du pouvoir. En Égypte et en Tunisie, les islamistes n'ont pas trouvé les moyens de sortir de la crise socio-économique ; la colère des populations a légitimé leur destitution en Égypte et leur renoncement en Tunisie. Cependant, les deux cas égyptien et tunisien montrent que les partis islamistes ont des trajectoires différentes : en quittant le pouvoir tunisien, Ennahda a montré la capacité des islamistes à favoriser la transition démocratique et donc à continuer de jouer un rôle politique dans le nouveau gouvernement de transition. En dissolvant la Confrérie en Égypte, le pouvoir militaire a provoqué un retour à la clandestinité et à l'activisme violent d'une partie de ses membres.

Le djihâdisme demeure le troisième type d'islamisme après l'islamisme missionnaire, l'islamisme politique.

II. La montée de l'islamisme radical et violent dans le monde contemporain

L'islamisme violent constitue le troisième type d'islamisme. Né des frustrations des groupes politiques islamistes, il touche le Dâr-al-Islam puis se développe dans le monde non-musulman. Avec le 11-Septembre, le djihâdisme intègre la sphère mondiale et l'islamisme radical émerge aux yeux de tous. Cependant, sous le vocable de djihâdisme, demeurent plusieurs objectifs, stratégies et acteurs dont l'action est menée en fonction d'un contexte régional propre au Moyen-Orient et d'un contexte mondial en transformation depuis l'effondrement de l'URSS. Ainsi, pour comprendre la mutation de l'islamisme radical vers un terrorisme mondialisé, faut-il d'abord analyser les origines de celui-ci.

1. Points d'ancrage de l'islamisme radical et du djihâdisme contemporain

Le djihâd est mentionné plusieurs fois dans le Coran et rend compte de l'usage de la violence dans le cas de l'extension du Dâr-al-Islam ou de la défense de l'Oumma. Le djihâdisme contemporain marque un passage déterminant dans l'évolution structurelle de l'ensemble des islamismes. Il est le fruit et le moteur de l'islamisme radical. Il ne partage avec les deux autres formes d'islamismes – missionnaire et politique –, que leur finalité : créer un État islamique. Mais les djihâdistes restent hostiles à la simple prédication et à la coopération avec le pouvoir politique.

Le terme *djihâdisme* est donc un néologisme, indiquant la volonté d'adhérer au petit djihâd. Dès lors, l'usage du djihâd demeure la matrice de leur croyance religieuse. Le djihâd a été mené bien avant l'époque contemporaine, il devient un moyen de résistance politique pendant la colonisation pour les communautés musulmanes d'Afrique et du monde musulman – en Algérie, en Libye et au Soudan –, à partir du xix^e siècle. Ensuite, il s'affirme en tant qu'idéologie à diffuser à toutes les échelles.

Dans le monde arabe, après le départ des colonisateurs occidentaux, au tournant des années 1950 et 1960, trois types de djihâd se mettent

en place progressivement : celui des partisans de l'Égyptien Sayyid Qotb dans les années 1970 et 1980, dans le cadre de la guerre d'Afghanistan contre les Soviétiques ; le djihâd des années 1990 contre les régimes militaires algérien, égyptien et présent en Bosnie ; enfin, depuis la fin des années 1990, le nouveau djihâd contre l'Occident. Ce dernier est la raison d'être du mouvement d'*Al-Qaida*. En effet, cette forme d'activisme est devenue une idéologie qui s'est mondialisée ; elle prend racine dans les premières formes du *takfirisme*, émanation de l'islamisme radical des premiers temps.

Lors du premier djihâd, naît le takfirisme, idéologie selon laquelle les takfiri doivent excommunier les autres musulmans jugés impies. Il s'agit d'une lecture radicale du discours de Sayyid Qotb visant à séparer les bons musulmans du monde impie, et générant la fitna. Ce groupe d'islamistes radicaux, la *Société des musulmans*, se structure au moment où Sadate restreint le champ d'action des islamistes égyptiens, à partir de 1977. Isolé au départ, le mouvement s'exporte dans les pays du Golfe et fait des émules chez les islamistes étudiants égyptiens des Gamaat islamiyya. À partir du moment où les takfiri sont arrêtés, les Gamaat se radicalisent. Séparées des FM mais suivant Qotb, elles incarnent un salafisme violent et djihâdiste et recrutent parmi les populations pauvres et urbaines. Leur dissolution, après l'assassinat de Sadate – dont elles sont les responsables –, les mènent à la radicalisation terroriste dans le monde musulman comme aux États-Unis dans les années 1980-1990. Elles sont intégrées au sein du groupe du *Djihâd islamique égyptien* dans les années 1990, responsables entre autres, des attentats sur le site touristique de Louxor. Les Gamaat ont essaimé leur pensée et leurs modes d'action en Afrique subsaharienne et en Asie centrale.

Ces précurseurs de l'islamisme radical ont ouvert le champ d'action des djihâdistes arabes mais aussi européens, qui partent gonfler les rangs des djihâdistes afghans, les moujahidines, dès l'invasion de l'armée Rouge en 1979. Le djihâdisme mondial est donc né en Afghanistan. Cette guerre s'inscrit à la fois dans le cadre de la guerre froide – les États-Unis et la CIA financent la résistance des moujahidines –, mais aussi dans un combat idéologique qu'islamismes sunnite et chiite se livrent indirectement sur le terrain afghan, depuis la révolution iranienne. Le financement est donc assuré par la puissance américaine, les Saoudiens et leurs alliés du Golfe, puis le Pakistan. D'un point de vue logistique, la stratégie et les tactiques sont orchestrées par les services secrets pakistanais et américains. D'un point de vue idéologique, la doctrine déobandite – alliant Jamat Ulema Islami pakistanaise et talibans afghans –, se fédère aux FM présents et aux groupes islamistes traditionnels des campagnes. Salafisme et

wahhabisme sont ainsi à nouveau unis dans le cadre du djihâd afghan. La victoire des forces djihâdistes, le 13 février 1989, a permis de véhiculer une croyance en la toute-puissance du djihâd. Pour les moujahidines, la force de Dieu a généré la victoire sur la superpuissance soviétique. Les vétérans de cette guerre vont ensuite diffuser cette certitude dans leur pays, consacrant l'internationalisation du djihâdisme.

Les activistes radicaux se servent donc de leur expérience afghane pour perpétrer le djihâd à l'échelle locale, notamment en Algérie, en Égypte ou en Indonésie (avec la Jamah Islamiyya), dans les années 1990. Mais la réussite afghane n'a pas rejailli sur ces djihâds nationaux ; ainsi, la création du réseau d'Al-Qaida vient pallier ces désillusions locales par la fondation du djihâd global.

2. Al-Qaida : consécration et effets du djihâdisme global

La naissance d'Al-Qaida s'explique par une réorientation de la logique du djihâd internationalisé construit en Afghanistan, contre les anciens alliés des moujahidines, les Américains. Ainsi, les membres de l'organisation s'attaquent à la fois aux « ennemis proches », c'est-à-dire aux gouvernements impies du monde musulman – Moyen-Orient et Afrique subsaharienne – mais également aux « ennemis lointains » : les États-Unis et leurs alliés, dont les Infidèles : juifs comme chrétiens (appelés « mécréants »). L'apparition d'Al-Qaida s'inscrit donc dans un contexte mouvant, ancré à la fois dans le monde musulman, puis à l'échelle du monde de l'après-guerre froide, et dont l'évolution s'articule autour d'un avant et d'un après les événements du 11-Septembre 2001.

A) Avant le 11-Septembre : la construction d'un djihâdisme nouveau

En arabe, *Qaida* signifie la base, l'objectif de ses deux fondateurs – *Abdullah Youssouf Azzam* et *Oussama ben Laden* – est de revenir à la base du message coranique interprété, selon eux, par la mise en place du califat mondial instaurant l'unité de l'Oumma. Les deux pères d'Al-Qaida ont fait le djihâd afghan. Ben Laden est le disciple d'Azzam. Son maître est un cheikh djihâdiste palestinien qui suit la doctrine de Sayyid Qotb. Il a créé aux États-Unis, à Brooklyn, le *Maktab al-Khadhamat* (MAK), ou *Bureau des services d'Al-Qaida*, chargé de

recruter des combattants désireux de partir en Afghanistan. Idéologiquement, le mouvement créé en 1987 à la fin de la guerre afghane, se réclame d'un wahhabisme nouveau, détaché de la tutelle de la famille royale saoudienne et des Américains. De plus, l'idéologue de l'organisation, Ayman Al-Zawahiri a rapporté d'Égypte une vision radicale de l'activisme violent. Ancien membre d'une organisation djihadiste au Caire, son idée est de fomenter des attaques terroristes vers l'ennemi proche et lointain en même temps. Le terrorisme demeure ainsi le moyen d'action principal d'Al-Qaida mais son champ d'action ne se limite pas à cela. Au départ, Al-Qaida crée un réseau à partir des groupes de vétérans d'Afghanistan, notamment avec les talibans, les Gamat islamiyya, les Jamaa islamiyya pakistanaise et indonésienne. L'appartenance wahhabite ou salafiste n'est pas déterminante pour faire partie du réseau. Ensuite, dans les années 1990, le mouvement se transforme en un centre de formation de djihâdistes très organisé doté de camps d'entraînement au Pakistan et en Afghanistan. Les secteurs d'influence sont divisés et dirigés par des chefs régionaux appelés « émirs », au Moyen-Orient, en Algérie et dans le sous-continent indien. L'organisation soutient également les djihâds plus ciblés comme celui du GIA algérien en France. Les premiers attentats sont perpétrés contre les ambassades américaines en 1998 et annoncent l'attaque du World Trade Center, le 11 septembre 2001.

B) Après le 11-Septembre : la fragmentation de la nébuleuse et ses conséquences sur l'islamisme mondial

Le 11 septembre 2001, les deux tours jumelles du World Trade Center, symbole d'hégémonie de la superpuissance mondiale américaine et du capitalisme libéral, s'effondrent. L'islamisme radical change le cours de l'Histoire devant le monde entier. La représentation des attentats-suicides déstabilise l'Occident. Al-Qaida devient l'organisation terroriste à abattre, le cœur des préoccupations sécuritaires de l'ensemble des démocraties occidentales. L'orchestration des images et des symboles diffusés par cette attaque [3] fait partie intégrante de la stratégie des djihâdistes afin d'imposer la force de leur idéologie. Par la suite, les vidéos d'Oussama ben Laden adressant menaces et avertissements aux Occidentaux « mécréants », assurent la même fonction. Les attentats de Madrid en 2004 et de Londres en 2005 radicalisent la peur des Occidentaux qui suivent, bon gré mal gré, la doctrine antiterroriste du président américain Georges W. Bush, définissant l'*Axe du Mal*. Cependant, les interventions en Afghanistan (2001) et en Irak (2003) relancent le djihâd dans la région et créent

une nouvelle ligne de fracture décisive pour l'avenir géopolitique du monde musulman, entre islamistes sunnites et chiites. Les djihâdistes sunnites d'Al-Qaïda, partis lutter contre les forces occidentales en Irak, trouvent sur leur route l'opposition des chiites du nord-est irakien. La fitna est relancée. L'alliance soviéto-chiite des années 1980, en Afghanistan, est relayée par la constitution d'un « arc chiite » unissant l'Iran aux chiites irakiens, syriens et libanais du Hezbollah. Depuis 2011, la guerre civile en Syrie a accentué et remis au jour l'opposition des djihâdistes sunnites aux alaouites. Des milliers de djihâdistes sunnites viennent, notamment d'Afrique du Nord et d'Europe, prêter main forte aux djihâdistes engagés au départ, aux côtés de la rébellion qui lutte contre le pouvoir de Bachar El-Assad. Cependant, les forces djihâdistes ne sont pas unifiées en Syrie : elles se divisent entre le *Front Al-Nosra*, un groupe djihâdiste salafiste et l'*État islamique en Irak et au Levant* (EIIL). Basé en Irak, il est né d'une scission entre Al-Qaïda en Mésopotamie et la maison mère de l'organisation, en 2004 [4]. Ainsi, l'intervention occidentale a généré plusieurs zones de fractures au Moyen-Orient : entre sunnites et chiites, et entre djihâdistes sunnites. Al-Qaïda demeure une nébuleuse aux multiples structures plus ou moins autonomes de la cellule mère.

La situation observée au Moyen-Orient a été favorisée par la lutte internationale menée par les Américains contre Al-Qaïda en Afghanistan. Ce combat s'achève officiellement fin 2014 avec le retrait des troupes de l'OTAN. Dans la deuxième moitié de la décennie des années 2000, les puissances occidentales prennent conscience d'une responsabilité des dictateurs du monde arabe – notamment l'Égyptien Hosni Moubarak, le Tunisien Zine El-Abidine Ben Ali et le Syrien Bachar El-Assad – à l'égard de la montée du djihâdisme mondial. À force de museler les revendications politiques des islamistes depuis les années 1960, l'islamisme radical est devenu l'alternative. Les Occidentaux, les organisations non gouvernementales et les Nations unies soutiennent alors l'ouverture politique de ces régimes qui tombent en 2011, au moment des révolutions arabes.

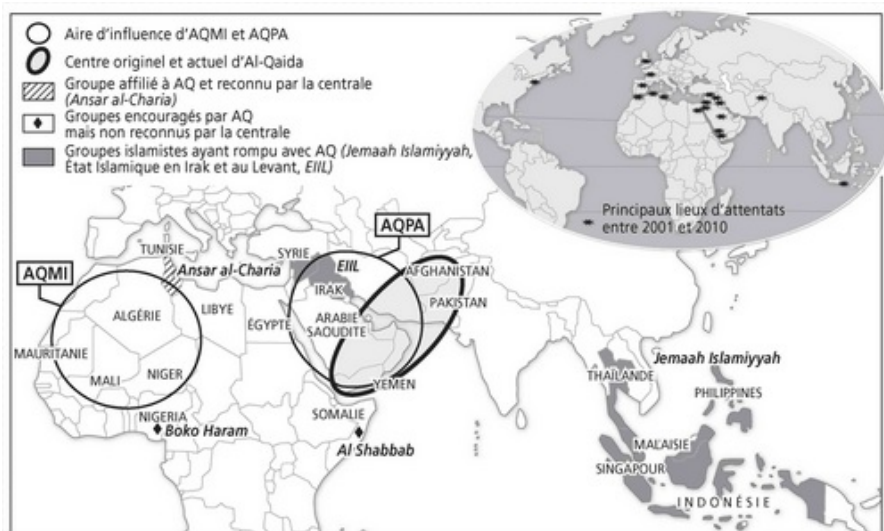
L'intervention occidentale et la traque effectuée à l'encontre d'Oussama ben Laden et de ses troupes, ont porté un coup à la nébuleuse d'Al-Qaïda. Elle est restructurée et se divise en deux sous-groupes en 2009 : *Al-Qaïda au Maghreb islamique* (AQMI) et *Al-Qaïda dans la péninsule Arabique* (AQPA). AQMI se répand en Afrique subsaharienne, notamment au Sahel, elle est issue du Groupe salafiste pour la prédication et le combat algérien (GSPC). Elle est alliée à de nombreux groupes djihadistes tribaux comme le *MUJAO* ou *Ansar Dine* (Touaregs du Mali). Mais, le réseau d'Al-Qaïda concentre des mouvances plus ou moins proches de ses principes, les islamistes

nigériens de *Boko Haram* par exemple, sont affiliés à AQMI mais conservent leurs propres modes d'action. En Somalie, Al-Shabbab a prêté officiellement allégeance à AQMI depuis 2009. Ansar al-charia, groupe armé et salafiste tunisien, a reconnu sa filiation récente avec la nébuleuse.

L'AQPA est le résultat de la fusion des Saoudiens et des Yéménites du mouvement. L'Arabie saoudite a mis hors de ses frontières les membres d'Al-Qaïda ; le Yémen les a tous récupérés. Mais depuis 2012, l'armée yéménite effectue régulièrement des offensives qui visent à réduire l'influence d'Al-Qaïda dans le pays.

En Asie du Sud-Est, la *Jemaah Islamiyya* ainsi que les islamistes philippins d'*Abu Sayyaf*, se sont revendiqués structures d'Al-Qaïda mais la cellule mère du Pakistan n'a jamais confirmé ce lien.

Ainsi, la guerre contre le terrorisme des années 2000 n'a pas endigué l'islamisme radical d'Al-Qaïda. Née du djihâd afghan, la nébuleuse internationale a pris corps en ralliant les djihâdistes du monde entier. Sa montée en puissance a été facilitée par l'image faussée que l'Occident a donnée du djihâdisme. L'amalgame constant des luttes de résistance politique armée au « terrorisme » systématisé d'Al-Qaïda, n'a pas permis aux Occidentaux, ni aux régimes du Moyen-Orient, de lire les lignes de fractures qui traversent l'ensemble des mouvements islamistes depuis les deux dernières décennies.



Carte 2. – Implantation des principaux groupes djihâdistes.

Notes

[1] Voir aussi p. 103.

[2] Voir aussi p. 112.

[3] Asiem El Difraoui, *Al-Qaida par l'image. La prophétie du martyr*, Puf, « Proche-Orient », 2013.

[4] L'EIIL a proclamé le 29 juin 2014 la création d'un « califat islamique » sous la direction du calife autoproclamé Abou Bakr al-Baghdadi, dit *Ibrahim*.

Conclusion – L'illusion d'une internationale islamiste

À travers ce livre, nous avons tenté de montrer la diversité et la complexité des formes d'islamismes actuels. Les appréhender suppose une précaution sémantique précise et complète. L'islamisme est devenu, au ^{xx}^e siècle, une force à la fois politique et idéologique de premier ordre dans l'espace musulman et dans le monde entier. La politisation des groupes islamistes révèle leur intégration dans les sphères de pouvoir à différentes échelles, selon des ancrages territoriaux variés et au moyen d'acteurs nombreux. Des événements clés ont structuré l'histoire des islamismes depuis le ^{xx}^e siècle, impliquant de profondes et durables mutations (l'époque nassérienne, la révolution chiite, la guerre d'Afghanistan, le conflit israélo-palestinien, le 11-Septembre 2001 et les révolutions arabes). L'internationalisation de la Confrérie des FM, du mouvement wahhabo-salafiste, du Tabligh ou encore du Tahrir, la constitution de structures islamiques reconnues par l'ONU comme l'Islamic Relief Worldwild (Secours international islamique), l'émergence de l'islamisme radical djihâdiste, montrent à quel point il est formellement impossible d'évoquer aujourd'hui une « Internationale islamiste » homogénéisée.

Cependant, les islamismes se sont adaptés et ont intégré les mécanismes et les structures du système mondialisé. Si l'islamisme politique a en partie échoué, les sociétés du monde musulman vivent une islamisation continue et profonde depuis quarante ans. L'islamisme social aurait donc eu raison de l'islamisme politique.

Comme les frontières s'avèrent aujourd'hui poreuses entre les différents types d'islamismes, il convient de souligner un dernier point avec insistance : les islamismes du monde contemporain ne peuvent se résumer à la représentation qu'Al-Qaida a diffusée sur ses propres actes, depuis septembre 2001 ou que l'EIIL impose médiatiquement aujourd'hui. La mise en scène hollywoodienne et sanglante fait partie intégrante de sa stratégie de communication. Néanmoins, la lecture du monde offerte par les autres branches des islamismes contemporains, ouvre à bien d'autres perspectives intellectuelles, politiques, économiques ou sociales que des attentats-suicides perpétrés par des

kamikazes.

Glossaire

Afpak – Acronyme géopolitique inventé par l'administration américaine en 2009 pour désigner la zone commune aux islamistes d'Afghanistan, les talibans, et aux terroristes du Pakistan appartenant à Al-Qaïda.

Alaouites – Groupe religieux musulman hétérodoxe appartenant au chiisme, implanté en Syrie.

Ayatollah – Titre de celui qui reçoit le « signe de Dieu ». Anciennement appelé *mujtahid*, il est le guide suprême du clergé chiite installé dans un pays donné, par exemple : Ali Khamenei est l'ayatollah (duodécimain) actuel en Iran.

Parti Baas – Parti arabe socialiste et laïc créé en 1947 à Damas, se développant en Irak et en Syrie.

Califat – Territoire placé sous le régime politique d'un calife, considéré comme le successeur du Prophète.

Charia – « Grande loi islamique », à la fois religieuse et sociale suivie par les musulmans des États islamistes. Elle tire son essence du Coran et de la Sunna et englobe certains principes de droit de l'itjihad. La charia ne s'applique pas de la même manière et selon les mêmes règles, dans les différents États qui l'ont adoptée.

Cheikh – Guide religieux d'une confrérie.

Chiisme – Branche de l'islam attachée à Alî, gendre et cousin du Prophète, et ses descendants. Les chiites refusent d'admettre la légitimité des califats sunnites. Ils se divisent entre zaydites, duodécimains et ismaéliens.

Coran – « Récitation », première source de la Loi islamique, livre saint de l'islam révélé à Muhammad en 632. Son caractère inimitable est jugé comme preuve de son origine divine. La transmission du Coran s'est faite oralement jusqu'à sa rédaction écrite au début du VIII^e siècle, après la mort du Prophète. Il est divisé en 114 sourates (chapitres) classés par ordre de longueur décroissante (sauf la première).

Confessionnalisme – Mode de gouvernement qui associe au pouvoir, de manière proportionnelle, plusieurs groupes politiques en fonction de leur appartenance confessionnelle.

Dâr-al-Islam – « Domaine de l'Islam », ensemble géopolitique considéré comme territoire musulman, il est gouverné par un musulman et les lois privées y sont encadrées par la charia (avec plus ou moins de rigidité selon les pays concernés).

Dâr-al-Harb – « Domaine de la guerre », sur lequel le djihâd est justifié et mis en place contre les non-musulmans.

Dâr-al-Kufr – « Domaine d'impiété » qui correspond aux territoires non musulmans, à l'inverse du Dâr-al-Islam. Il se divise en deux types de territoires : le Dâr-al-Harb et le Dâr-al-Sohl.

Dâr-al-Sohl – « Domaine du compromis », territoire où les musulmans résident mais qui n'est pas un territoire musulman. Les pratiques non islamiques y sont tolérées car les musulmans n'y sont que de passage.

Djihâd – tout effort développé dans la voie de Dieu, en particulier : l'obligation collective faite à l'Oumma de répandre l'islam et de mener la guerre contre les pays infidèles.

Duodécimains (ou chiites imamites) – Type de chiisme dominant l'Iran depuis le XVI^e siècle jusqu'à nos jours. Les duodécimains reconnaissent Alî et ses onze descendants comme imams désignés ; les successeurs légitimes du Prophète. Les Imams sont au nombre de douze. Le douzième, le Mahdi, n'est pas mort mais a été occulté par Dieu à la vue des hommes au IX^e siècle. Il reviendra à la fin des temps pour établir la justice et la vérité. Ses représentants visibles sont les ayatollahs.

Fatwa – « Avis juridique » rendu par un juriste ou par un ayatollah pour les chiites duodécimains.

Fikh – Droit musulman ou Loi religieuse qui englobe les règles sociales, les règles institutionnelles et publiques et les prescriptions religieuses. Il est issu du travail des quatre écoles juridiques sunnites : hanafite, malékite, châféite et hanbalite, à partir du Coran et de la Sunna.

Fondamentalisme – Vision de la doctrine musulmane qui s'attache à une interprétation du texte coranique comme il a été conçu à l'époque de la mort du Prophète, dans sa forme primitive.

Hadith – « Tradition », c'est-à-dire parole, action ou attitude du Prophète rapportée par les Compagnons, transmise de génération en génération, du VII^e au IX^e siècle. Il existe plusieurs centaines de milliers de hadiths mais tous ne sont pas authentifiés ; leur validité a dû être prouvée selon la fiabilité des transmetteurs. Compilés au IX^e siècle, l'ensemble des hadiths forme la Sunna.

Halal – « Licite », ce qui est autorisé par la Loi islamique. L'inverse est « harâm ».

Hanbalisme – École juridique sunnite née au IX^e siècle, à l'origine du mouvement wahhabite.

Hizbiyya – *hizb* signifie parti, l'*hizbiyya* renvoie à l'appartenance partisane.

Hezbollah – « Parti de Dieu » chiite et libanais. Créé en 1982, il ne devient officiel qu'en 1985. Il se compose d'une branche politique et d'une branche militaire : la « Résistance islamique ».

Fitna – Guerre au cœur de l'islam qui sème le désordre et la discorde au sein de l'Oumma.

Imam – « Guide », musulman qui conduit la prière rituelle. Dans le rite chiite : nom donné aux descendants d'Alî, dotés de qualités surhumaines.

Intifada – « Soulèvement ». Soulèvement des Palestiniens contre l'occupation israélienne.

Itjihad – « Effort de réflexion ». En islam, c'est l'interprétation personnelle des sources coraniques par les docteurs en droit musulman qui sert à fabriquer des normes juridiques. Elle suppose une utilisation de la Raison ; les wahhabites n'utilisent pas la Raison et restent très proches des normes existantes à la différence des réformistes salafistes qui s'en servent.

Islamique – adjectif qualifiant ce qui relève d'une intention au sein de laquelle l'islam est le fondement.

Ismaéliens – Branche chiite minoritaire et courant philosophique, justifiant à la fois la nature supra-humaine des imams et le cycle de leur disparition et réapparition. Pour eux, le septième imam a disparu au VIII^e siècle avec une descendance d'imams cachés dont l'un devrait reparaître au grand jour pour instaurer la justice.

Jama'a – La communauté de croyants assemblée et mobilisée autour de la foi.

Khâridjisme – Branche dissidente de l'islam n'appartenant ni au sunnisme, ni au chiisme. Née au VII^e siècle au moment de la succession du Prophète – Alî a été assassiné par un Khâridjite –, la doctrine rigoriste prône un traitement égal entre les croyants musulmans. La valeur centrale est la vertu, notamment la vertu guerrière.

Madrasa – Établissement religieux consacré à l'étude des sciences religieuses et juridiques de l'islam : école coranique.

Mollah – Savant musulman chiite qui connaît les sciences religieuses et peut avoir un rôle de guide pour la communauté.

Moujahidines – En arabe : les combattants. Ensemble de mouvances djihâdistes hétérogènes défendant le djihâd en Afghanistan. Les talibans afghans réunis dans les camps d'entraînement de Peshawar (sur la frontière de Pakistan et de l'Afghanistan), se sont mêlés des djihâdistes, étrangers venus du Maroc, des Philippines, en passant par l'Europe. D'obédience salafiste ou issus des FM, les moujahidines parviennent à créer une représentation idéalisée du djihâd par l'ensemble des mouvements islamistes radicaux. Depuis, ce terme est utilisé par de nombreux djihâdistes, y compris par les membres de l'EEIL en Syrie et en Irak, actuellement.

Mujtahid – « Juriste pratiquant l'ijtihâd » dans le clergé chiite, il demeure le chef des mollahs, remplacé au XIX^e siècle par l'ayatollah suprême.

Musulman – 1. Croyant de l'islam. 2. Adjectif qualifiant un fait qui existe par l'islam.

Mutazilisme – Créée au VIII^e siècle par des théologiens de Bassora en Irak, cette forme de neutralisme religieux appartient à la mouvance sunnite. Les mutazilites essayent d'apporter un dénouement au conflit de succession au pouvoir. Ils prônent les notions de raison et de liberté humaine. Ils justifient la foi et la croyance religieuse en s'appuyant non plus seulement sur les données scripturaires, qui restent premières, mais aussi sur la raison et la réflexion, démarche appelée le *kalâm*.

Niqab – Voile porté par les musulmanes, couvrant la tête et le visage sauf les yeux.

Omeyyades – Première dynastie de califes sunnites ayant régné du milieu du VIII^e siècle au milieu du XIII^e siècle sur le Dâr-al-Islam.

Ouléma – Savant musulman qui étudie les sciences religieuses et peut avoir un rôle de guide pour la communauté.

Oumma – La communauté des musulmans qui existent à l'échelle de la planète. C'est la contraction de l'*Oumma islamiyya* : la communauté islamique.

Panarabisme – Idéologie politique et culturelle laïque visant à défendre l'identité arabe et fédérer les États du monde arabe entre eux.

Quiétisme – Doctrine religieuse montrant que seule l'intervention divine peut assurer le bon fonctionnement de la communauté croyante, sans intervention dans la sphère politique.

Sawha – Courant salafiste réformiste apparu dans les années 1980.

Soufisme – Mouvement mystique de l'islam. Soufi signifie robe de laine portée par les premiers ascètes. À côté des voies juridiques et théologiques, le soufisme apparaît comme une voie particulière visant un état de perfection et de sainteté que le croyant pouvait obtenir par le renoncement au monde et par la recherche d'extase.

Sunna – « Cheminement », deuxième source de législation de la Loi islamique, ne provenant pas directement du Prophète. Elle constitue l'ensemble des faits, des gestes, des paroles, de son approbation même muette de certains événements ou faits. Les hadiths qui la composent ont été rapportés par ses Compagnons durant le siècle qui a suivi la mort du Prophète. Ils ont été compilés au IX^e siècle à l'écrit.

Talibans – « Étudiants », en persan, d'origine afghane d'une madrasa déobandite.

Tafsir – Exégèse du Coran, il consiste en l'interprétation littérale du Coran, c'est-à-dire au mot à mot.

Takfir – Acte consistant à juger autrui comme impie.

Théocratie – Régime politique gouverné par une autorité religieuse.

Zaydisme – Branche du chiisme qui s'est développée au Yémen du VIII^e siècle à 1962. Le zaydisme ne reconnaît que cinq imams, dont la désignation tient surtout à leurs qualités personnelles.

Bibliographie indicative

- Amghar Samir, *L'islam militant en Europe*, Paris, Infolio, 2013.
- –, *Les islamistes au défi du pouvoir, évolutions d'une idéologie*, Paris, Michalon, 2012.
- Bouzar Dounia, *Désamorcer l'islam radical, ces dérives sectaires qui défigurent l'islam*, Paris, L'Atelier, 2014.
- Burgat François, *L'Islamisme en face*, Paris, La Découverte, 2008.
- El Difraoui Asiem, *Al-Qaida par l'image. La prophétie du martyr*, Paris, Puf, 2013.
- Encel Frédéric, *Géopolitique du Printemps arabe*, Paris, Puf, 2014.
- Étienne Bruno, *L'Islamisme radical*, Paris, Hachette, 1987.
- El-Adraoui Mohamed, *Du Golfe aux banlieues : le salafisme mondialisé*, Paris, Puf, 2013.
- Fathi Habiba, « Les islamistes d'Asie centrale : un défi aux États indépendants ? », *Les Cahiers d'Asie centrale*, Paris, Maisonneuve et Larose, n° 15-16, 2007.
- Filiu Jean-Pierre, *Les Frontières du jihad*, Paris, Fayard, 2006.
- Kepel Gilles, *Djihâd*, Paris, Gallimard, « Folio Histoire », 2003.
- –, *Fitna*, Paris, Gallimard, « Folio Actuel », 2004.
- –, *Les banlieues de l'islam. Naissance d'une religion en France*, Paris, Seuil, 1987.
- –, *Quatre-Vingt-Treize*, Paris, Gallimard, 2012.
- –, *Passion arabe. Journal, 2011-2013*, Paris, Gallimard, 2014.
- Lacroix Stéphane, *Les islamistes saoudiens, une occasion manquée*, Paris, Puf, 2011.
- –, « Les nouveaux intellectuels religieux saoudiens : le Wahhabisme en question », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 123, juillet, 2008.
- Louër Laurence, *Chiïsme et politique au Moyen-Orient*, Paris, Perrin, 2009.
- Maréchal Brigitte, *Les Frères musulmans en Europe. Racines et discours*, Paris, Puf, 2009.
- Roy Olivier, *L'Échec de l'islam politique*, Paris, Seuil, 1992.
- –, *L'Islam mondialisé*, Paris, Seuil, 2004.
- –, *Généalogie de l'islamisme*, Paris, Hachette, 2008.
- Rougier Bernard, *Qu'est-ce que le salafisme ?*, Paris, Puf, 2008.
- Sourdél Dominique et Sourdél-Thomine Janine, *Vocabulaire de l'islam*, Paris, Puf, « Que sais-je ? », 2002.
- Ternisien Xavier, *les Frères musulmans*, Paris, Fayard, 2004.

- **rapports officiels et scientifiques**

- International Crisis Group, *Comprendre l'islamisme*, Rapport Afrique du Nord/Moyen Orient, n° 37, 2 mars 2005.
- Source parlementaire : Jacques Myard et Jean Glavany, *Rapport d'information n° 1566 déposé le 20 novembre 2013. La mission d'information sur les révolutions arabes* (<http://www.assemblee-nationale.fr/14/rap-info/i1566.asp>).